فلسفه

تأملات
در
فلسفه اولی



با افزایش تعلیقات

رنه دکارت

ترجمه: دکتر احمد احمدی

تأملات در فلسفه اولی

رنه دکارت

ترجمه: دکتر احمد احمدی

۶۱۸

Meditations on the First Philosophy

René Descartes

Translated by: Ahmad Ahmadi, PhD

شابک: ۷-۶۵۳-۴۵۹-۹۶۴-۹۷۸

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

مرکز پخش و نمایشگاه دائمی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان ابوریحان، شماره ۱۰۹ و ۱۰۷ ـ تلفن: ۶۶۴۰۸۱۲۰ نمابر: ۶۶۴۰۵۶۷۸

9 789644 596537

تأملات
در فلسفهٔ اولی

رنه دکارت

ترجمهٔ
دکتر احمد احمدی

تهران
۱۳۹۲

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی

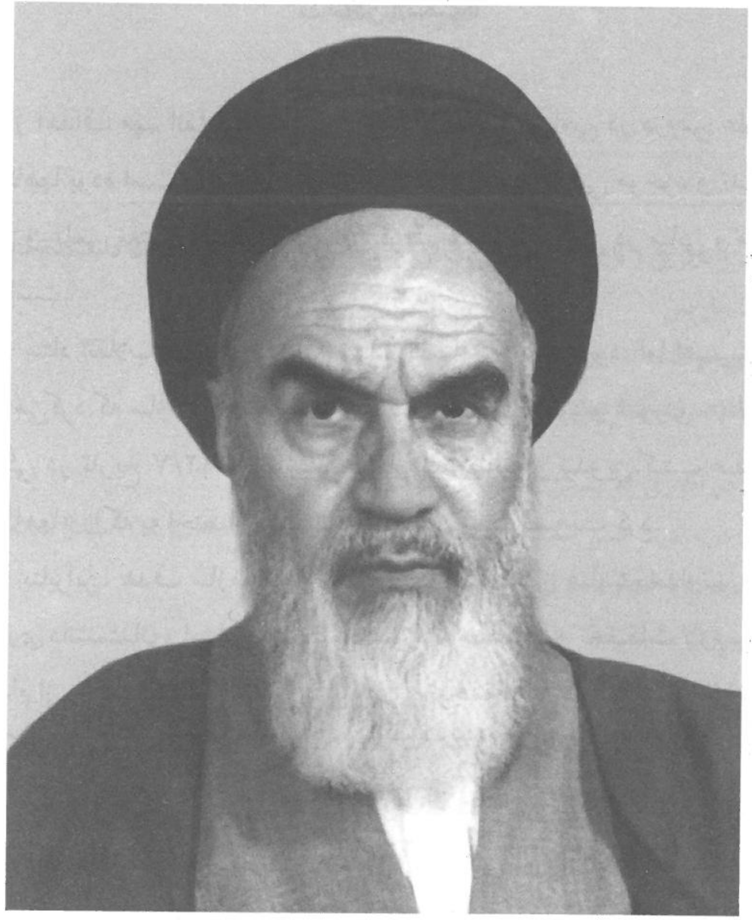
سرشناسه: دکارت، رنه، ۱۵۹۶-۱۶۵۰ م. Descartes, René
عنوان و نام پدیدآور: تأملات در فلسفه اولی / رنه دکارت؛ ترجمه احمد احمدی.
مشخصات نشر: تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی، ۱۳۸۱.
مشخصات ظاهری: پنج، ۱۱۲ ص.
فروست: «سمت»؛ ۶۱۸. فلسفه؛ ۱۸.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۹-۶۵۳-۷ ۳۰۰۰۰ ریال
یادداشت: عنوان اصلی: Meditations de Prima Philosophia.
یادداشت: کتاب حاضر از ترجمه انگلیسی با عنوان: «Meditations on the First Philosophy: with Selections from the Objections and Replies» به فارسی ترجمه شده است.
یادداشت: چاپ اول و دوم کتاب حاضر قبلاً توسط انتشارات مرکز نشر دانشگاهی (به ترتیب در سالهای ۱۳۶۱ و ۱۳۶۹) انجام شده است.
یادداشت: چاپ اول «سمت»: پاییز ۱۳۸۱، چاپ یازدهم: زمستان ۱۳۹۲.
یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع: مابعدالطبیعه
موضوع: خدا ــ اثبات هستی‌شناختی
موضوع: فلسفه فرانسوی
شناسه افزوده: احمدی، احمد، ۱۳۱۲- ، مترجم.
شناسه افزوده: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی.
رده‌بندی کنگره: ۳ الف ۲ ف /B ۱۸۵۳
رده‌بندی دیویی: ۱۹۴
شماره کتابشناسی ملی: ۱۸۶۱۵۳۵

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
مرکز تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی

Meditations on the First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies; René Descartes; Translated by John Cottingham. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986.

تأملات در فلسفه اولی
نویسنده: رنه دکارت
مترجم: دکتر احمد احمدی
چاپ اول و دوم ۱۳۶۱ و ۱۳۶۹ توسط مرکز نشر دانشگاهی
چاپ یازدهم: زمستان ۱۳۹۲
تعداد: ۱۰۰۰
حروفچینی و لیتوگرافی: «سمت»
چاپ و صحافی: پورروشن
قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.
نشانی ساختمان مرکزی: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، غرب پل یادگار امام (ره)، روبه‌روی پمپ گاز، کد پستی ۱۴۶۳۶، تلفن ۲-۴۴۲۴۶۲۵۰.
www.samt.ac.ir info@samt.ac.ir

بسم الله الرحمن الرحیم



باید کوشش در راه علم و به دست آوردن تخصص در رشته‌های مختلف اساس فعالیت جوانان دانشجوی عزیز ما باشد.

صحیفهٔ نور؛ ج ۹، ص ۱۸۶

سخن «سمت»

یکی از اهداف مهم انقلاب فرهنگی، ایجاد دگرگونی اساسی در دروس علوم انسانی دانشگاهها بوده است و این امر، مستلزم بازنگری منابع درسی موجود و تدوین منابع مبنایی و علمی معتبر و مستند با در نظر گرفتن دیدگاه اسلامی در مبانی و مسائل این علوم است.

ستاد انقلاب فرهنگی در این زمینه گامهایی برداشته بود، اما اهمیت موضوع اقتضا می‌کرد که سازمانی مخصوص این کار تأسیس شود و شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۶۳/۱۲/۷ تأسیس «سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها» را که به اختصار «سمت» نامیده می‌شود، تصویب کرد.

بنابراین، هدف سازمان این است که با استمداد از عنایت خداوند و همت و همکاری دانشمندان و استادان متعهد و دلسوز، به مطالعات و تحقیقات لازم بپردازد و در هر کدام از رشته‌های علوم انسانی به تألیف و ترجمهٔ منابع درسی اصلی، فرعی و جنبی اقدام کند.

دشواری چنین کاری بر دانشمندان و صاحبنظران پوشیده نیست و به همین جهت مرحلهٔ کمال مطلوب آن، باید بتدریج و پس از انتقادها و یادآوریهای پیاپی ارباب نظر به دست آید و انتظار دارد که این بزرگواران از این همکاری دریغ نورزند.

کتاب حاضر به عنوان کتاب مبنا برای دانشجویان رشته فلسفه در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری ترجمه شده است، سایر دانش‌پژوهان و علاقه‌مندان فلسفه غرب هم می‌توانند از آن استفاده کنند.

از استادان و صاحبنظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این سازمان را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعهٔ دانشگاهی جمهوری اسلامی ایران یاری دهند.

فهرست مطالب

مقدمه

اجمالی از زندگی دکارت

رنه دکارت[1]، فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان بزرگ عصر رنسانس، در ۳۱ مارس ۱۵۹۶ در شهرک لاهه[2] از ایالت تورن[3] فرانسه به دنیا آمد. پدرش قاضی نیمه اشرافی و مستشار پارلمان بریتانیا بود و مادرش در ۱۳ ماهگی وی درگذشت. دکارت در ده سالگی وارد مدرسهٔ لافلش[4] شد؛ این مدرسه را فرقه‌ای از مسیحیان به نام ژزوئیتها[5] یا یسوعیان تأسیس کرده بودند و علوم جدید را با تعالیم مسیحیت در آن تدریس می‌کردند. دکارت پنج سال اول از دورهٔ هشت سالهٔ این مدرسه را صرف خواندن ادبیات کرد و سه سال آخر را صرف تحصیل منطق، اخلاق، ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه نمود و پس از اتمام دوره و خروج از لافلش، مدتی به تحصیل علم حقوق و پزشکی مشغول شد و در بیست سالگی به جهانگردی و مطالعهٔ کتاب تکوین پرداخت تا علمی فراگیرد که برای زندگی سودمند باشد.

برای همین منظور، مدتی به خدمت ارتش هلند درآمد، زیرا فرماندهی آن به عهدهٔ شاهزاده‌ای به نام موریس بود که در فنون جنگ و فلسفه و علوم مهارتی بسزا داشت و بسیاری از اشراف فرانسه دوست داشتند تحت فرماندهی او فنون رزمی را فراگیرند. در این دوره از اقامت در هلند، روزی اعلانی روی دیوار دید که در آن به رسم رایج آن زمان، یک مسئلهٔ ریاضی را طرح کرده و از اهل فضل خواسته بودند که آن را حل کنند. دکارت که زبان هلندی نمی‌دانست از شخصی که در کنارش بود و بعداً معلوم

---

1. René Descartes
2. La Haye
3. Touraine
4. La Flèche
5. Jésuites

شد پزشک فاضلی است به نام بیکمان[1]، تقاضا کرد آن را برای وی ترجمه کند و او هم آن را ترجمه کرد و وقتی نبوغ و استعداد دکارت را دید او را به ادامهٔ تحصیل علم تشویق نمود و دکارت هم پذیرفت و تصمیم گرفت که تحقیقات علمی خویش را ادامه دهد.

در بهار سال ۱۶۱۹ دکارت از هلند به دانمارک و آلمان رفت و به خدمت در ارتش ماکسیمیلیان درآمد. هنگام زمستان، در دهکدهٔ نوبرگ[2]، در حوالی رود دانوب، بی‌دغدغهٔ خاطر و با فراغت تمام به تحقیق در ریاضیات پرداخت و براهین تازه‌ای کشف کرد که به گفتهٔ خودش همهٔ آنها مهم و کاملاً تازه بود.

پس از کشف این براهین به فکر یکی ساختن همهٔ علوم افتاد و در شب دهم نوامبر ۱۶۱۹ سه رؤیای امیدبخش دید و آنها را چنین تعبیر کرد که «روح حقیقت او را برگزیده و حتی از او خواسته است که همهٔ علوم را به صورت علم واحدی درآورد»[3]. این رؤیاها به قدری او را مشعوف ساخت که روزهای بعد، نمازی برای خدا و نمازی هم برای حضرت مریم به جا آورد و نذر کرد که حرم حضرت مریم را در لورتوی[4] ایتالیا زیارت کند و در سال ۱۶۲۳ به این نذر وفا کرد.

از ۱۶۱۹ به بعد چند سالی در اروپا به سیاحت پرداخت و چند سالی هم در پاریس ماند، اما زندگی در آنجا را که مزاحم فراغت خاطر وی بود نپسندید و در ۱۶۲۸ بار دیگر به هلند بازگشت و تا سال ۱۶۴۹ در کنج عزلت آن دیار، مجرد، تنها و دور از هرگونه غوغای سیاسی و اجتماعی تمام اوقات خود را صرف پژوهشهای علمی و فلسفی نمود. تحقیقات دکارت بیشتر تجربه و تفکر شخصی بود. او کمتر از کتاب و

1. Beekmann
2. Neubeurg

۳. گفته‌اند که در رؤیای سوم یک لغتنامه و یک دیوان شعر دید و اولی را به یکی ساختن همهٔ علوم و دومی را به منضم ساختن فلسفه به حکمت (عملی) تعبیر کرد.

۴. لورتو Loreto شهر کوچکی در مارکه، ایتالیای مرکزی، بر تپه‌ای مشرف به دریای ادریاتیک. مقبره‌ای دارد که زیارتگاه است؛ بر طبق روایات «خانهٔ مقدس» (محل زندگی حضرت مریم) را که در ناصره بود، فرشتگان در اواخر قرن ۱۳ م از راه هوا به اینجا آوردند. کلیسایی که در اطراف «خانهٔ مقدس» ساخته شده سرشار از آثار هنری است (نقل از *دائرةالمعارف فارسی*).

نوشته استفاده می‌کرد، چنانکه یکی از دوستانش می‌گوید: «روزی به دیدن او رفته بودم، خواهش کردم کتابخانهٔ خود را به من بنماید، مرا به پشت عمارت برد، گوساله‌ای دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود. گفت: بهترین کتابها که غالباً می‌خوانم از این نوع است». (*سیر حکمت در اروپا*، ج ۱، ص ۱۲۴.)

در سپتامبر سال ۱۶۴۹ به دعوت کریستین، ملکهٔ سوئد، برای تعلیم فلسفهٔ خویش به دربار وی در استکهلم رفت. اما زمستان سرد این کشور اسکاندیناوی از یک سو و ضرورت سحرخیزی در ساعت پنج بامداد برای تدریس ملکه از سوی دیگر، دکارت را که به این آب و هوا و این نوع زندگی عادت نداشت، بلکه تا ساعت ده بامداد در بستر می‌آرمید، به بیماری ذات‌الریه مبتلا ساخت و در ۱۱ فوریه ۱۶۵۰ در همانجا درگذشت و پس از چندی جسدش به فرانسه انتقال یافت.

عصر دکارت

از حدود دو قرن پیش از دکارت تا زمان وی نظریات علمی تازه‌ای عرضه شده، حوادث اجتماعی مهمی رخ داده و اکتشافات و اختراعات عظیمی تحقق یافته بود که در تکون اندیشه و جهت‌گیری علمی و فلسفی او تأثیر بسزایی داشت. مهمترین این عوامل نوظهور، عبارت بود از:

آراءِ تیکو براهه[1]، کوپرنیک، کپلر، گالیله در باب هیأت، اختراع صنعت چاپ که طبع و نشر کتب را آسان ساخت، اختراع تلسکوپ که چشم‌انداز بشر را نسبت به هستی گسترش داد و نجوم علمی را به جای فرضیه‌های سست پیشینیان نهاد، اختراع ابزار و ادوات مهم تازه‌ای از قبیل کارهای لئوناردو داوینچی و...، کشف آمریکا (۱۴۹۲) که دنیای جدیدی به روی بشر گشود و بر افسانه‌های اروپاییان پیرامون شکل زمین، تعداد قاره‌ها و چگونگی دریاها پایان داد.

فتح قسطنطنیه پایتخت روم آن روز (۱۴۵۲) به وسیلهٔ سلطان محمد فاتح، که از

1. Ticho Brahe

یک سو اروپاییان را از شرق با فرهنگ و علوم مسلمین مرتبط ساخت و از سوی دیگر سبب شد که دانشمندان یونانی از قسطنطنیه به ایتالیا مهاجرت کنند و اروپا را با کتب قدیم یونانی بیشتر آشنا سازند و آنها بتوانند بیواسطه به آثار قدما مراجعه کنند و همین خود زمینه‌ای بود برای رنسانس.

ظهور مکتبهای جدید فلسفی مانند فلسفهٔ تجربی فرانسیس بیکن و کتاب *ارگانون* جدید وی در منطق که در واقع طرح مکتب تازه‌ای بود در برابر قدما مخصوصاً در برابر ارسطو، که فلسفه‌اش بر افکار حکومت داشت، و همین خود زبانها را باز کرد و به دانشمندان فرصت داد تا مستقل بیندیشند. البته زمینهٔ این کار از قرن سیزدهم میلادی به دست متکلمین و فلاسفهٔ مسیحی از قبیل اراسموس، نیکلای اوترکورتی[1] و پتر ارک ایتالیایی فراهم شده بود. اینها حتی تمام فلسفهٔ ارسطو را بی‌اعتبار می‌دانستند و بعضی هم مانند نیکلا کوزانوس[2] به طور کلی فلسفه را بی‌اعتبار و نوعی «جهل آموختنی» می‌شمردند. اندیشهٔ بی‌اعتبار بودن فلسفه، موجب بی‌اعتبار شمردن افکار علمی، اخلاقی، سیاسی و... است و این همان شکاکیت عمومی است که در قرن پانزدهم و شانزدهم رواج داشت و شاهد آن کتب و رسالاتی است حاکی از شک و با عناوینی مخصوص از قبیل: «جهل آموختنی» در مورد فلسفه، «معلومی وجود ندارد» نوشتهٔ سانچز[3] (منتشر شده در سال ۱۵۸۱) و «مقالات» معروف مونتنی (منتشر شده در سال ۱۵۸۰). به عنوان نمونه به این گفتهٔ مونتنی توجه کنیم:

«حکمت عبارت است از ورزش دشوار و توانفرسای ذهن که نتیجهٔ آن، تنها تحصیل یک عادت اکتسابی است برای «حکم نکردن»... او می‌گفت: من فقط می‌توانم یک نظر را تأیید کنم، اما نمی‌توانم انتخاب کنم... اگر دینی وجود دارد برای چه آن را تغییر دهیم، با آنکه هیچ دینی را نمی‌توان اثبات کرد؟ و دین دومی که قرار است جایگزین اولی بشود بهتر از اولی قابل اثبات نیست. بنابراین فقط یک دین، یعنی حداقل، کافی است. هیچ چیز خطرناکتر از آن نیست که به یک نظام سیاسی که روزی پا

1. Nicolaus d, Autrecourt 2. Nicolaus Cusanus 3. Sanchez

گرفته است دست بزنیم. زیرا از کجا که نظام بعدی بهتر باشد؟ دنیا روی عرف و عادت زنده است و ما نباید آنها را از روی آراءِ شخصی که فقط نمودار اخلاق، امزجه، و بالاتر از آن، مولود پیشداوریهای ناشی از محیط خود ماست بر هم بزنیم. یک ذهن طبیعی سالم هرگز به آراءِ خویش اطمینان کامل ندارد و به همین جهت شک بارزترین نشانهٔ حکمت است. باری بحث بر سر این نیست که من «می‌دانم»، یا حتی «نمی‌دانم»، بلکه سخن در این است که اصولاً «چه می‌دانم؟» و این همان شک است.[1]

موقعیت فلسفهٔ دکارت

با توجه به آنچه اشاره شد، می‌توان دریافت که عصر دکارت عصر شکاکیت بوده است و پیداست که شک نه تنها اعتقادات دینی را متزلزل می‌کند، بلکه آسایش و آرامش زندگی را هم مختل می‌سازد و حتی علوم تجربی را هم از اعتبار می‌اندازد، زیرا هر علم تجربی مبنای فلسفی دارد و تزلزل مبنا موجب فروریختن بنا می‌شود. دکارت که از یک سو به دیانت مسیحی معتقد بود و، به گفتهٔ خودش، وجود خداوند را همچون قضایای ریاضی بدیهی می‌دانست و از سوی دیگر دلبستگی شدیدی به ریاضیات و علوم تجربی داشت، برای برانداختن این شکاکیت و رهانیدن اعتقادات و علوم از چنگال شک به تأسیس فلسفهٔ جدیدی پرداخت. این فلسفه به تناسب آن شکاکیت می‌بایست از شک آغاز شود و فیلسوف خود را شکاک بداند و با پای شک ـ هرچند شک دستوری و فرضی ـ طی طریق کند و دکارت همین کار را کرد و به ترتیبی که در رسالهٔ حاضر و رسالهٔ *گفتار* آمده است، از شک آغاز کرد و به یقین رسید. البته فلسفهٔ دکارت، از همان زمان خود وی و بعد از آن، مورد نقض و ابرام فراوان واقع شد، اما با در نظر گرفتن عصر وی باید اذعان کرد که این فلسفه شیوهٔ جدیدی بود از تفکر که از یک سو افکار را از شر آن شک عمومی نجات داد و از سوی دیگر اندیشمندان را به سبک تفکر آزاد و مستقل سوق داد و سرآغاز عصر جدیدی شد در مغرب زمین که به عصر رنسانس یا نوزایی علم و

۱. *نقد تفکر فلسفی غرب*، ژیلسون، ص ۶ـ۱۲۵.

ادب مشهور است. فلاسفهٔ بعد از دکارت تا عصر حاضر عموماً تحت تأثیر فلسفهٔ وی واقع شده‌اند و حتی بعضی مانند اسپینوزا و لایبنیتس و مالبرانش پیرو مکتب او بوده و به دکارتیان شهرت یافته‌اند.

رسالهٔ تأملات

دکارت چندین کتاب و رساله در منطق (منطق ابتکاری خودش) و در فلسفه دارد که بعضی از آنها متضمن مطالب بدیع و ابتکاری است، اما هیچ‌کدام از لحاظ عمق مطالب و غنای مایه و محتوا به پای رسالهٔ *تأملات* نمی‌رسد. این رساله ـ همان طور که مشاهده خواهد شد ـ با سبک بدیعی به اثبات وجود خداوند، تجرد نفس، بیان ماهیت خطا، بیان ماهیت ماده و چگونگی اثبات عالم خارج پرداخته است. البته مراد این نیست که همهٔ براهین دکارت در این باب کاملاً محکم و ابطال‌ناپذیر است و او در همهٔ آنها سخن آخر و یا نزدیک به آخر را گفته است، بلکه غرض این است که شیوهٔ کار و روش وی ابتکاری است، هرچند بسیاری از براهین وی از براهین دیگران بهتر نیست و حتی گاهی هم ضعیف‌تر است. *تأملات* نه تنها بهترین اثر دکارت است، بلکه می‌توان آن را بهترین و مهمترین اثر فلسفی قرن هفدهم به شمار آورد. رسالهٔ *مونادولوژی*[1] لایبنیتس و کتاب اخلاق اسپینوزا هم اهمیت فراوان دارند، اما *تأملات* از آنها مهمتر است.

دکارت ـ همان طور که در مقدمه می‌آید ـ این رساله را قبل از چاپ نخست پیش اساتید دانشکدهٔ الهیات سوربون[2] فرستاد و با فروتنی تمام از آنها تقاضا کرد که آن را از نظر بگذرانند و اصلاح و تأیید کنند تا هم مقبولیت عامه پیدا کند و هم ملحدان را یارای اعتراض نماند و زبان فروبندند. سپس نسخه‌هایی از آن را پیش فضلا و دانشمندان بزرگ فرستاد و از آنها هم خواست که اگر اعتراضی دارند برای وی بفرستند و آنها هم اعتراضات فراوانی ـ استوار و نااستوار ـ نوشتند و فرستادند و او به آنها پاسخ گفت و بهمین جهت هم از خواننده می‌خواهد که تا آنها را نخوانده است، اعتراض نکند.

1. *Monadologie*   2. Sorbonne

مجموعهٔ این اعتراضات و پاسخها در هفت قسمت دسته‌بندی شده و در یک مجلد جداگانه چاپ و به بعضی از زبانها ـ از جمله به زبان فارسی[1] ـ هم ترجمه شده است. بنابراین می‌توان ادعا کرد که عمده اعتراضاتی که به ذهن خوانندهٔ *تأملات* بیاید در ضمن آن اعتراضات آمده و بخوبی مطرح شده و دکارت هم در مقام پاسخ برآمده است، هرچند پاسخها در بسیاری از موارد قانع کننده نیست.

ترجمه‌های مورد استفاده

۱. ترجمهٔ فرانسوی از دوک دولوین (Duc de Luynes). می‌دانیم که دکارت رسالهٔ *تأملات* را، بنا بر سنت متداول زمان خویش، به زبان لاتین نوشت و در سال ۱۶۴۱ آن را در پاریس منتشر ساخت. در سال ۱۶۴۲ دوک دولوین آن را به زبان فرانسه ترجمه کرد و دکارت هم ترجمه را از نظر گذرانید و چنان پسندش افتاد که آن را در سال ۱۶۴۷ به چاپ رسانید. البته ترجمهٔ دیگری هم توسط Clerselier در زمان دکارت انجام گرفته و دکارت آن را هم دیده است که در دسترس ما نیست. پیداست که هرچه باشد ترجمه بخوبی متن نخواهد بود و به همین جهت دکتر عثمان امین گاهی می‌گوید: «این ترجمهٔ دوک در اینجا نسبت به متن اندکی پیچیدگی دارد» اما در بسیاری از موارد هم از ترجمه شمارهٔ ۲ رساتر و گویاتر است زیرا خود مؤلف پیش از چاپ ان را ملاحظه کرده و هر جا لازم دیده عباراتی در آن افزوده است.

۲. ترجمهٔ انگلیسی از Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross. این دو نفر رسالهٔ *تأملات* را با شش رسالهٔ بزرگ و کوچک دیگر بعلاوهٔ «اعتراضات و پاسخها» ترجمه کردند و در سال ۱۹۱۱ تحت عنوان *آثار فلسفی دکارت*[2] در دو جلد منتشر ساختند.

۱. اعتراضات، موضوع رساله کارشناسی ارشد و دکتری آقای دکتر علی موسائی افضلی بوده و با راهنمائی اینجانب و دقت نظر ایشان در شرف انتشار است.

2. *Philosophical Works of Descartes*

این ترجمه در مواردی از ترجمه فرانسوی روشن‌تر است و ترجمه فارسی حاضر از روی همین، انجام گرفته است.

۳. ترجمهٔ انگلیسی از John Veitch.

۴. ترجمهٔ عربی از دکتر عثمان امین مصری. مترجم فاضل، این ترجمه را با دقت تمام از متن لاتین برگردانده و با دو ترجمهٔ فرانسوی دوک دولوین و دوشیزه ژنویو لویس (Genevieve Lwis) (۱۹۴۹) و نیز با ترجمهٔ انگلیسی Haldane & Ross و ترجمهٔ John Veitch و ترجمهٔ استاد Kemp Smith ـ که در دسترس ما نبود ـ مقابله و تطبیق کرده است. آنگاه با استفاده از نوشتهٔ Barier فرانسوی فشردهٔ هریک از تأملات ششگانه را با بیانی ساده به عنوان مقدمه بر آن تأمل افزوده است. رمز این ترجمه ع. ا. است.

۵. ترجمهٔ عربی از دکتر یوسف کمال‌الحاج که از روی ترجمهٔ فرانسوی انجام گرفته و با خود ترجمهٔ فرانسوی در یک جلد منتشر شده است.

۶. ترجمهٔ John Cottingham دکارت‌شناس معروف که چاپ چهارم آن در سال ۱۹۹۰ م. منتشر شده است.

* * *

چاپ اول و دوم این ترجمه، به شرحی که در آنجا در چاپ مرکز نشر دانشگاهی، آمده، از روی ترجمهٔ فرانسوی تأملات انجام گرفت. اما همواره این خارخار خاطر را داشتم که چون به زبان فرانسه مسلط نیستم، مبادا چنان که باید، کار انجام نگرفته باشد و بهتر است همان ترجمه انگلیسی هلدین و راس، که ترجمه دقیقی است از متن لاتین خود دکارت، و در آغاز هم مبنای ترجمه من همان بود، همچنان مبنا قرار گیرد. از این رو بار دیگر ترجمه فارسی کنونی را با آن متن مطابقت دادم و اضافات بسیار معدودی را که در آن بود در ترجمه آوردم، اما باید اعتراف کنم که ترجمهٔ فرانسوی بسیار گویاتر است زیرا علاوه بر این که به تأیید خود دکارت رسیده چون اختیار دست خودش بوده، گاه عبارات روشنگری در ترجمه افزوده است. بهمین جهت، برخی ترجمه‌ها، مانند ترجمهٔ انگلیسی مبنای ما این اضافات یا تفاوتها را در متن بین [ ] و بعضی، مانند ترجمهٔ جان

کوتینگهام، آنها را در پاورقی آورده‌اند. ما هم به تبع متن، اضافات ترجمهٔ فرانسوی را بین [ ] و تفاوتها را در پاورقی آورده‌ایم. عبارات داخل پرانتز که در درون متن آمده هر جا مختوم به حرف میم باشد از مترجم فارسی و بقیه از خود متن انگلیسی است. این را هم بیفزایم که در این بازدید تنها دو مورد خطا در ترجمه قبلی یافتم که یکی سهو تعبیر (= اعراض بجای اعضا) و دیگری خطای محتوایی کم اهمیتی بود.

در نقطه گذاری و آوردن به آغاز پاراگراف در موارد زیادی از شیوهٔ متن انگلیسی عدول کرده‌ایم، بخصوص در پاراگراف‌بندی تأمل ششم که پاراگرافها زیاد طولانی بود. پاره‌ای از عبارات مانند «راجع به» و یا آوردن ضمیر مفرد برای جمع‌های غیرعاقل، در این چاپ تغییر کرده است. پاورقیها همه، از مترجم است مگر آنجا که با علامت ع.ا. (عثمان امین) یا J.Co. (John Cottingham) آمده باشد.

در موارد بسیار اندک، پاره‌ای از عبارات را که در ترجمه‌های دیگر ـ بخصوص در ترجمه فرانسوی ـ بهتر از متن مبنا بوده، بجای متن مبنا آورده‌ایم، محققانی که به مطابقت می‌پردازند به این نکته توجه فرمایند.

* * *

در پایان این گفتار، تذکر چند نکته را مناسب می‌دانم:

۱. شیوهٔ بحث دکارت شیوه‌ای است ابداعی که با شیوهٔ متداول در کتب فلسفی پیش از وی و نیز با شیوهٔ بحث در فلسفهٔ اسلامی متفاوت است. بنابراین انتظار تبویب ابواب و فصل‌بندی مطالب و تعریف قبلی اصطلاحات و... از او نباید داشت.

۲. چون بحث وی از شک آغاز می‌شود، طبعاً مخاطبی ندارد و گفتگو به صورت حدیث نفس است و غالباً از ضمیر متکلم وحده استفاده می‌کند. ما هم سعی کرده‌ایم حتی‌المقدور این سبک بیان در ترجمه مراعات شود.

۳. باز هم تأکید می‌شود که *تأملات* رسالهٔ عمیقی است که نیاز به شرح و بسط و حواشی دارد، بنابراین باید آن را با دقت و تعمق و تأمل خواند.

۴. مترجم فشرده‌ای از فلسفهٔ دکارت آماده کرده بود که مقدمهٔ این رساله قرار دهد؛ اما دیدم برای گزارش فشرده و نسبتاً جامعی از شرح حال، فلسفه، منطق، علوم و

جهانشناسی دکارت، جلد اول سیر حکمت در *اروپا*، و برای نقد و بررسی نسبتاً عمیق و مفصل اندیشهٔ وی فصل پنجم تا هشتم کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* نوشتهٔ ژیلسون، ترجمهٔ اینجانب، کفایت می‌کند و این دو کتاب هم در دسترس فارسی‌زبانان ما هست. به همین جهت از افزودن مقدمه صرف‌نظر شد.

۲۱ مرداد ۱۳۸۱

احمد احمدی

تأملات در فلسفهٔ اولیٰ

که در آنها وجود خداوند و تمایز حقیقی میان نفس و بدن انسان ثابت می‌شود

[اهداء]

به فرزانه‌ترین و نامورترین (فرزانگان و ناموران ـم)، رئیس و استادان دانشکدهٔ مقدس الهیات پاریس

[سروران!]

محرک من در تقدیم این رساله به حضور شما به قدری والا است ـ و مطمئنم شما هم وقتی با غرض آن آشنا شوید آن چنان انگیزه والایی برای حمایت از آن خواهید داشت ـ که گمان می‌کنم برای این که تا حدی مقبول شما واقع شود، بهترین راه این باشد که هدفی را که از این کار در نظر داشته‌ام به اختصار بیان کنم. من همواره اندیشیده‌ام که دو مسألهٔ مربوط به خدا و نفس، در صدر مسائلی است که باید آنها را با برهان فلسفی اثبات نمود نه با استدلال کلامی، زیرا هر چند برای ما اهل ایمان کاملاً کافی است که از طریق ایمان بپذیریم که نفس انسان با فنای تن نابود نمی‌شود و خدا وجود دارد، اما هرگز نمی‌توان ملحدان را به هیچ دینی و در واقع می‌توان گفت که به هیچ فضیلت اخلاقی معتقد ساخت، مگر آنکه نخست این دو واقعیت را با عقل فطری ثابت کنیم. و از آنجا که غالباً در این زندگی پاداشهای بزرگتر به جای فضیلت به رذیلت داده می‌شود، اگر ترس از خدا یا انتظار حیات دیگر، مانع مردم نمی‌شد، تنها معدودی حق را بر امر سودمند ترجیح می‌دادند، و هر چند کاملاً حق است که باید به وجود خداوند ایمان داشت، زیرا کتب مقدس این چنین به ما آموخته است، و از سوی دیگر به کتب مقدس هم باید ایمان بیاوریم، چون از جانب خدا می‌آید (زیرا از آن جا ایمان موهبت خداوند است همان کسی که به ما لطف می‌کند تا ما سایر اشیاء را باور کنیم، هم او می‌تواند ما را وادار کند تا ایمان بیاوریم که او وجود دارد) با این همه، نمی‌توان این استدلال را بر ملحدانی عرضه داشت، که ممکن است ما را متهم کنند که استدلال ما متضمن دور است.

در واقع من خوب دریافته‌ام که شما و همهٔ اهل کلام بر این عقیده‌اید که وجود

خداوند نه تنها با عقل فطری قابل اثبات است، بلکه از کتب مقدس هم می‌توان استنباط کرد که شناخت او بسیار بدیهی‌تر از شناختی است که ما نسبت به بسیاری از آفریدگان داریم و تحصیل آن واقعاً به قدری سهل است که هرکس فاقد آن باشد بخاطر جهلش قابل سرزنش است. این مطلب از حکمت سلیمان فصل ۱۳ بدست می‌آید، آن جا که گفته شده است:[1] «با اینهمه نباید آنها را معذور داشت، زیرا اگر فهم آنها این قدر زیاد است که توانسته‌اند جهان و آفریدگان را بازشناسند، چگونه خدا را در آنها نیافته‌اند؟» همچنین در فصل اول از *رساله به رومیان* آمده است که آنها «هیچ بهانه‌ای ندارند»[2] و نیز در همانجا: «آنچه از خداوند فهمیدنی است بر آنها ظاهر است»[3] این گفته ظاهراً بدین معنی است که به ما چنان درکی اعطا شده است که می‌توانیم معرفت خویش را نسبت به خداوند با دلائلی بیان کنیم که لازم نیست آنها را جز از خودمان و تأمل ساده در طبیعت اذهانمان، از جای دیگری تحصیل کنیم. به همین جهت من این را خارج از هدف خویش ندانستم که تحقیق کنم که این کار چگونه ممکن است و چگونه می‌توان [بدون بیرون رفتن از خویش] خدا را آسانتر و یقینی‌تر از موجودات عالم شناخت.

اما، در باب نفس، اگرچه بسیاری بر این عقیده‌اند که ماهیت نفس به آسانی قابل شناخت نیست و حتی بعضی به خود جرأت داده و گفته‌اند که عقول بشری ما را قانع کرده است که نفس با فنای تن فانی می‌شود و تنها ایمان می‌تواند عکس این را تعلیم دهد، ولی از آنجا که شورای لاتران در هشتمین جلسهٔ خود به ریاست لئوی دهم، اینها را محکوم می‌کند و لئو صریحاً به فلاسفهٔ مسیحی دستور می‌دهد که دلائل آنها را رد کنند و تمام نیروی عقلی خویش را برای روشن ساختن حقیقت به کار بندند، من به خود جرأت داده‌ام که همین وظیفه را در این کتاب به عهده بگیرم.

بعلاوه من می‌دانم دلیل عمده‌ای که باعث می‌شود بسیاری از ملحدان نخواهند

۱. در عهدین کتابی به این نام نداریم؛ بلکه در آنجا تنها کتاب *امثال سلیمان* هست، که این جمله در آنجا نیست. ظاهراً «حکمت سلیمان» ـ یا «سفر حکمت» که در ترجمهٔ فرانسوی آمده ـ از اسفار غیررسمی یا Apocripha باشد. ۲. جملهٔ ۲۰. ترجمهٔ فارسی عهدین.

۳. جملهٔ ۱۹.

وجود خدا و تمایز نفس انسان را با بدن بپذیرند این است که می‌گویند تاکنون هیچ کس نتوانسته است این دو موضوع را ثابت کند، اما من اگرچه عقیدهٔ آنها را قبول ندارم، بلکه به عکس معتقدم بیشتر دلائلی که این همه مردان بزرگ در باب این دو مسأله آورده‌اند اگر درست فهمیده شود، در رتبهٔ براهین است و ابداع براهین تازه تقریباً محال است، با این همه، معتقدم که در فلسفه هیچ کاری مفیدتر از این نیست که یک بار و برای همیشه، بهترین [و استوارترین] این دلائل را بررسی کنیم و آنها را با چنان روش روشن و دقیقی مرتب سازیم[1] که از این پس برای همه کس روشن باشد که آنها براهین درستی هستند. و سرانجام، چون بسیاری از کسانی که می‌دانستند من برای حل هر نوع مشکلی در علوم، «روشی» پرداخته‌ام[2] ـ روشی که در واقع تازه هم نیست، زیرا دیرینه‌تر از حقیقت چیزی وجود ندارد ـ و خبر داشتند که من در به کار بستن آن روش در موارد دشوار دیگر کاملاً موفق بوده‌ام، از من خواستند که این تکلیف را به عهده بگیرم، من هم وظیفهٔ خود دانستم که روش مزبور را در مورد موضوع حاضر آزمایش کنم.

اکنون تمام آن چه توانستم در این زمینه انجام دهم، در این رساله مندرج است. البته مقصودم این نیست که تمام دلائل مختلفی را که برای اثبات این موضوع قابل عرضه باشد در اینجا گرد آورده‌ام، زیرا چنین کاری را اصلاً ضرور نمی‌دانم، مگر وقتی که یک دلیل واحد قطعی وجود نداشته باشد[3]، بلکه تنها نخستین و مهمترین دلائل را به شیوه‌ای مورد بحث قرار داده‌ام که به جرأت می‌توانم آنها را به عنوان براهینی بسیار بدیهی و بسیار یقینی عرضه کنم. اضافه می‌کنم که [قوت] این دلائل به گونه‌ای است که گمان نمی‌کنم ذهن بشر راهی برای کشف بهتر از اینها داشته باشد، زیرا اهمیت موضوع و جلال خداوند که تمام این بحث به آن مربوط است مرا بر آن می‌دارد که در اینجا اندکی آزادتر از آن چه عادت مألوف من است دربارهٔ خودم سخن بگویم.

۱. «ترتیب واضح و دقیق» یکی از نکات عمده‌ای است که دکارت بسیار به آن اهمیت می‌دهد.

۲. اشاره به رسالهٔ معروف *گفتار* در روش است.

۳. یعنی افزودن بر حجم دلائل و توده کردن آنها باعث می‌شود که به همهٔ آنها با چشم بی‌اعتنایی بنگریم. به همین جهت تا وقتی که یک برهان یقینی در دسترس داریم، باید از آوردن دلائل فراوان خودداری کنیم.

با وجود این، هر قدر هم براهین خویش را قطعی و بدیهی بدانم نمی‌توانم خود را قانع کنم که تمام جهانیان قدرت فهم آنها را داشته باشند. اما درست همان طور که در هندسه[1] براهین زیادی که از ارشمیدس[2]، آپولونیوس[3]، پاپوس[4] و دیگران به ما رسیده است که تمام مردم آنها را کاملاً قطعی و بدیهی می‌دانند، (زیرا اگر محتوای آنها را به خودی خود لحاظ کنیم، فهمش بسیار آسان است و همهٔ مطالب بعدی کاملاً مرتبط و متکی به مسائل قبلی است) اما از آنجا که این براهین اندکی طولانی و مقتضی ذهنی است که خود را یکسره وقف آنها کرده باشد تنها عدهٔ بسیار معدودی آنها را درک می‌کنند، همان طور هم براهینی که من در اینجا به کار می‌برم، هرچند آنها را در قطعیت و بداهت همپایهٔ براهین هندسی و حتی بالاتر از آنها می‌دانم، با اینهمه بیم آن دارم که بسیاری از مردم آنها را درست درنیابند، زیرا این براهین هم اندکی مفصل و به یکدیگر مرتبط است و مخصوصاً که ذهنی لازم دارد که یکسره از پیشداوری آزاد باشد و بتواند خود را از تعلق به حواس به سهولت وارهاند. حقیقت این است که در دنیا کسانی که برازنده تأملات متافیزیکی هستند کمتر از کسانی است که استعداد تأملات هندسی دارند. بعلاوه، این تفاوت هم هست که چون همه می‌دانند که در هندسه هیچ چیزی بدون داشتن برهان قطعی پیش نمی‌رود، کسی که مهارت کامل ندارد اگر بخواهد وانمود کند که مطلب را فهمیده است با تصدیق استدلال خطا، بسیار بیشتر مرتکب خطا می‌شود تا با انکار براهین صحیح. اما در فلسفه این طور نیست، در آنجا همه کس همه چیز را محل اشکال می‌داند و معدودی خود را وقف جستجوی حقیقت می‌کنند، و اکثریت آنها در آرزوی کسب شهرت از راه تهور فکری از سر غرور با مهمترین [بدیهی‌ترین] حقایق به مبارزه برمی‌خیزند.

[سروران عزیز!] اینجاست که دلائل من، هر قدر هم قوی باشد، چون مربوط به

۱. در سطور آینده مراد از لفظ هندسه مطلق ریاضیات است.

۲. Archimedes (۲۸۷_۲۱۲ ق.م.).

۳. Appollonius از علمای اسکندریه که در قرن سوم ق.م. می‌زیسته است.

۴. Pappus از ریاضیدانان اسکندریه در قرن چهارم میلادی.

فلسفه است، اگر شما آنها را در کنف حمایت خویش نگیرید، امید آن را ندارم که چندان تأثیری در اذهان داشته باشد. اما احترام تمامی مردم نسبت به «جمعیت» شما به قدری فراگیر و عظیم است و نام سوربون از چنان اعتباری برخوردار است که نه تنها در مسائل مربوط به ایمان، بلکه در باب فلسفهٔ بشری نیز، بعد از «شوراهای مقدس» قضاوت هیچ جمعیتی از چنین احترامی برخوردار نبوده است، زیرا همه می‌دانند که به هنگام داوری در هیچ کجا، دقیقتر، قاطع‌تر، کاملتر و فرزانه‌تر از شما نمی‌توان یافت. به همین دلیل من تردید ندارم که اگر شما همین قدر لطف فرموده نخست زحمت تصحیح این کتاب را بپذیرید (زیرا من که نه تنها از ضعف بلکه از جهل خود نیز آگاهم، نمی‌توانم اطمینان داشته باشم که خالی از خلل باشد) سپس آنچه کم دارد بر آن بیفزایید و آنچه ناتمام است تمام کنید و در صورت لزوم خود قبول زحمت فرموده مطالب را مشروح‌تر بیان کنید یا دست کم مرا از نقائص آن آگاه کنید تا در اصلاح آنها بکوشم[1] وقتی این کار انجام شود و سرانجام وقتی براهین من برای اثبات وجود خدا و تمایز نفس انسان از بدن به آن درجه از بداهت باشد که بتوان آنها را براهینی کاملاً دقیق دانست ـ و مطمئنم که می‌توان آنها را به چنین درجه‌ای رسانید ـ اگر شما لطف کنید و با تأیید خود به آنها اعتبار بخشید و به درستی و قطعیت آنها آشکارا شهادت دهید، بدون شک، تمام آراءِ خطا و باطلی که تاکنون در باب این دو مسأله وجود داشته است بزودی از اذهان مردم زدوده خواهد شد. زیرا خود حقیقت آسان سبب می‌شود که همهٔ خردمندان و دانشمندان به داوری شما و اعتبار شما گردن نهند و ملحدان، که معمولاً غرورشان از علم و انصافشان بیشتر است، روح ستیزه‌جویی را از خود دور کنند و شاید هم خود آنها وقتی ببینند که همهٔ ارباب نظر این دلائل را به عنوان برهان پذیرفته‌اند، از آنها دفاع کنند تا مبادا وانمود شود که آنها را نفهمیده‌اند و سرانجام، همهٔ کسان دیگر آسان تسلیم چنین توده انبوهی از امور بدیهی خواهند شد و دیگر کسی نمی‌ماند که به خود جرأت دهد تا در وجود خدا و تمایز واقعی و حقیقی میان نفس و بدن تردید کند.

۱. از اینجا ترجمهٔ فرانسوی دنبال می‌شود م. ا.

اکنون شما [که خود از آشفتگیهای ناشی از شک در این باورها آگاهید] می‌توانید با حکمت بی‌همتای خویش در باب اهمیت اثبات چنین عقائدی داوری کنید و (سرانجام) دیگر مرا نمی‌رسد که بیش از این دربارهٔ توجه به خدا و دین به کسانی توصیه کنم که خود همواره ارزشمندترین حامیان کلیسای کاتولیک بوده‌اند.

دکارت

مقدمه برای خواننده

من پیش از این در رسالهٔ *گفتار در روش راهبرد درست عقل و جستجوی حقیقت در علوم* که در سال ۱۶۳۷ به زبان فرانسه منتشر شد، به این دومسألهٔ خدا و نفس انسان مختصر اشاره‌ای کرده‌ام. غرض من در آن جا نه بحث کامل بلکه فقط مرور مختصری بود بر این دو مسأله، تا از قضاوت خواننده به دست آورم که از آن به بعد چگونه باید بحث کنم، زیرا به نظر من، اهمیت این دو، همواره به حدی است که جا دارد بیش از یک بار دربارهٔ آنها سخن بگویم و راهی که من در تبیین آنها پیموده‌ام آن قدر کم پیموده شده است و آن قدر از طریقهٔ متداول به دور است، که طرح آن را به زبان فرانسه و در گفتاری که برای همگان قابل خواندن باشد سودمند نمی‌دانستم، مبادا اذهان ضعیف‌تر پیمودن همان راه را برای خود مجاز بدانند.

با این همه، من در همان رسالهٔ *گفتار در روش* از همهٔ کسانی که در نوشته‌های من مطلب قابل انتقادی می‌بینند، خواهش کرده بودم که لطف کنند و مرا از دلائل آن آگاه سازند. اما در اعتراضاتی که به من شده است تنها دو اعتراض قابل ملاحظه یافتم که مربوط است به آنچه من پیرامون این دو مسأله گفته‌ام و دوست دارم در همین جا پیش از پرداختن به شرح تفصیلی، چند کلمه‌ای به آنها پاسخ دهم.

اعتراض اول: این که نفس انسان وقتی به خود می‌اندیشد خود را فقط چیزی می‌یابد که می‌اندیشد[1]، مستلزم این نیست که طبیعت یا ماهیتش فقط چیزی باشد که

۱. cogito را در ترجمه‌های انگلیسی به I think و در فارسی به «فکر می‌کنم» یا «می‌اندیشم» ترجمه کرده‌اند، باید توجه داشت که «فکر» در اینجا به معنای مطلق ادراک است نه فکر مصطلح در منطق ←

می‌اندیشد، به این معنی که لفظ «فقط» همهٔ چیزهای دیگری را هم که بتوان متعلق به ماهیت نفس دانست خارج کند.

در پاسخ این اعتراض می‌گویم: غرض من هم در آنجا این نبود که آن چیزهای دیگر را برحسب نظم درست مطلب، خارج کنم (زیرا در آن هنگام به بحث پیرامون آن نپرداخته بودم) بلکه فقط می‌خواستم آنها را برحسب نظام تفکر [ادراک] خویش خارج سازم. بنابراین مقصود من این بود که من، تا آنجا که آگاهی دارم، از آنچه متعلق به ماهیتم باشد با وضوح چیزی نمی‌دانم مگر همین که چیزی است که می‌اندیشد یا در خود قوهٔ اندیشیدن دارد. البته، من از این پس نشان خواهم داد که چگونه از همین که من از هیچ چیز دیگری که متعلق به ذات من باشد آگاه نیستم لازم می‌آید که در واقع هم هیچ چیز دیگری که متعلق به آن باشد وجود نداشته باشد.

اعتراض دوم: از این که من در خودم مفهوم چیزی کاملتر از خویش داشته باشم، لازم نمی‌آید که این مفهوم کاملتر از من باشد، چه رسد به اینکه مابازاء آن موجود باشد.

اما جواب من این است که لفظ «مفهوم» در اینجا ابهام دارد، زیرا گاهی از مفهوم مادهٔ مفهوم به عنوان فعل (و ساخت) ذهن مراد است، به این معنی نمی‌توان آن را کاملتر از من دانست و گاهی مفهوم را به لحاظ عینی، همچون (مدلول و) مابازاء عمل ذهن لحاظ می‌کنیم، در این صورت اگرچه آن را در خارج از ذهن موجود ندانیم باز هم ممکن است بلحاظ ذاتش[1] کاملتر از من باشد. من در طی این رساله با بسط بیشتری نشان خواهم داد که چگونه تنها از همین که مفهوم چیزی کاملتر از من در ذهن من باشد لازم می‌آید که آن چیز واقعاً (در بیرون از ذهن) موجود باشد.

← که عبارت است از: «حرکت بسوی مبادی معلوم و از مبادی به سوی مقصود» و این خود یک نوع استدلال یا استفاده از معلومات بدیهی برای شناخت امر مجهول است. بنابراین در اینجا و جاهای دیگر این کتاب می‌توان بجای «می‌اندیشم» گفت: «ادراک می‌کنم».

۱. به تأمل سوم مراجعه کنید (پاورقی خود متن). به عقیدهٔ دکارت مفهوم ذات کامل ـ همان طور که خواهد آمد ـ از آن جهت که حاکی از علم مطلق، قدرت مطلق، دوام مطلق و... است، به خودی خود نمی‌تواند مخلوق ذهن من باشد.

علاوه بر این دو اعتراض، دو نوشتهٔ بسیار مفصل دیگر هم در این باب دیده‌ام که در آنها به نتایجی که من گرفته‌ام بیشتر اعتراض شده است تا به استدلالهای من و این هم مولود دلائلی است که از منابع متداول الحادی گرفته شده است. اما این قبیل دلائل در اذهان کسانی که استدلالهای مرا درست بفهمند هیچ تأثیری نخواهد داشت و قضاوت بیشتر مردم هم آن چنان سست و نامعقول است که غالباً در اولین برخورد با آراءِ مربوط به چیزی ـ هر قدر هم باطل و دور از عقل باشند ـ بیشتر تسلیم می‌شوند تا در برابر اعتراض متقن و صریحی که بر این آراء وارد است و خود هم بعداً آن را می‌پذیرند، به همین جهت من نمی‌خواهم در اینجا به نقدهای آنها پاسخ گویم، زیرا ناگزیر خواهم شد نخست خود آنها را مطرح سازم. فقط به طور کلی می‌گویم تمام آنچه ملحدان در انکار وجود خداوند می‌گویند همواره بر دو امر مبتنی است: زیرا یا عواطف انسانی به خدا نسبت می‌دهند، یا برای اذهان ما آن چنان قوت و حکمتی قائلند که [مغرورانه] می‌خواهند تعیین کنند و بفهمند که خداوند چه کاری می‌تواند بکند و چه باید بکند. به همین جهت تمام آنچه آنها می‌گویند هیچ گونه اشکالی برای ما ایجاد نمی‌کند، فقط به شرط اینکه به یاد داشته باشیم که باید اذهان خویش را متناهی و محدود و خدا را وجودی نامتناهی و غیرقابل احاطه بدانیم.

اکنون که یک بار برای همیشه آراءِ مردم را بازشناخته و نیک دریافته‌ام، بار دیگر به بحث دربارهٔ خدا و نفس انسان می‌پردازم و در همان حال تمام فلسفهٔ اولیٰ را بررسی می‌کنم، اما بی‌آنکه انتظار هیچ گونه ستایشی از عامه داشته باشم و یا امیدوار باشم کتابم خوانندهٔ فراوانی داشته باشد. به عکس، هرگز کسی را به خواندن آن سفارش نمی‌کنم، مگر آنها که مایل باشند همراه من با جدیت به تأمل بپردازند و بتوانند اذهان خود را از امور حسی و از هرگونه پیشداوری یکسره وارهانند. من خوب می‌دانم که شمار چنین کسانی بسیار اندک است. اما کسانی که پروای آن ندارند که نظم استدلالهای من و ارتباط آنها را با یکدیگر دریابند و چنانکه عادت اکثر مردم است به انتقاد از اجزاءِ گسسته‌ای می‌پردازند که خود به گزاف برگزیده‌اند، اینها از خواندن این رساله چندان طرفی نمی‌بندند و اگرچه ممکن است در موارد زیادی فرصت خرده گیری پیدا کنند، اما هر قدر

هم بکوشند اعتراضی مهم یا سزاوار پاسخگویی نخواهند داشت.

و از آنجا که من به دیگران هیچ وعده‌ای نمی‌دهم که آنها را یکباره قانع کنم و چون آن قدر هم در باب توانایی‌های خویش بی‌پروا نیستم که بگویم می‌توانم تمام اشکالهایی را که برای هر کسی پیش می‌آید پیش‌بینی کنم، پس در این «تأملات» نخست همان اندیشه‌هایی را عرضه می‌کنم که مرا قانع کرده است که به شناخت قطعی و بدیهی حقیقت نائل شده‌ام تا ببینم آیا می‌توانم با همان دلائلی که مرا قانع کرده است دیگران را هم قانع کنم. سپس می‌پردازم به پاسخ اعتراضات نوابغ و دانشمندانی که این *تأملات* را پیش از فرستادن به چاپ، برای بررسی پیش آنها فرستاده‌ام، زیرا اعتراضات آنها آن قدر فراوان و آن قدر گوناگون است که به جرأت می‌توانم قول بدهم که دشوار می‌توان هیچ انتقاد معتبری به ذهن کسی بیاید که اینها تاکنون به آن نپرداخته باشند.

به همین جهت من از کسانی که این *تأملات* را می‌خوانند، تقاضا می‌کنم دربارهٔ آنها هیچ گونه قضاوتی نکنند مگر بعد از آن که زحمت خواندن تمام اعتراضات و پاسخهایی را که من به آنها داده‌ام کشیده باشند.

خلاصهٔ تأملات ششگانهٔ ذیل

من در تأمل اول، نخست دلائلی را مطرح کرده‌ام که بر اساس آنها می‌توانیم به طور کلی در همه چیز مخصوصاً در اشیاءِ مادی شک کنیم و این دست کم تا وقتی است که ما برای علوم مبانی دیگری، جز آنچه تاکنون به دست آورده‌ایم، در دست نداریم. منفعت چنین شک عامی هر چند در آغاز روشن نیست، اما بسیار بزرگ است، زیرا ما را از هرگونه پیشداوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس وارهاند و سرانجام سبب می‌شود که هرگز نتوانیم در اموری که یک‌بار صحت آنها را به دست آورده‌ایم، بار دیگر تردید روا داریم.

در تأمل دوم، ذهنی که با استفاده از آزادی مخصوص خود تمام اموری را که کمترین شکی در وجود آنها داشته باشد معدوم می‌انگارد، می‌بیند مطلقاً محال است که در همان حال، خودش موجود نباشد. این هم خود مهمترین مطلبی است، زیرا ذهن از این راه، آسان می‌تواند میان امور متعلق به خودش، یعنی متعلق به طبیعت عقلانی، و امور مربوط به جسم، فرق بگذارد.

اما از آنجا که ممکن است بعضی از من انتظار داشته باشند که در اینجا دلائل اثبات بقای نفس را بیان کنم، لازم می‌بینم در اینجا به آنها اعلام کنم که من کوشیده‌ام تا در سرتاسر این رساله چیزی ننویسم که براهین بسیار دقیق بر آن نداشته باشم؛ به همین جهت ناگزیرم نظمی را دنبال کنم همانند نظمی که هندسه‌دانان به کار می‌برند، یعنی پیش از هر نوع نتیجه‌گیری از قضیه‌ای، تمام مبانی آن قضیه را مطرح سازم.

و اما نخستین و مهمترین چیزی که برای شناخت کامل نسبت به بقای نفس لازم است، این است که نخست واضحترین مفهوم ممکن، مفهومی کاملاً متمایز از تمام

تصوراتی که می‌توان از جسم داشت تحصیل کنیم و این کاری است که من در این تأمل انجام داده‌ام. علاوه بر این، لازم است بدانیم که تمام آنچه ما با وضوح و تمایز تصور می‌کنیم، به همان‌گونه که آنها را تصور می‌کنیم حقیقت دارند و این چیزی است که پیش از تأمل چهارم قابل اثبات نبود. همچنین لازم است تصور متمایزی از طبیعت جسمانی داشته باشیم، که قسمتی از این کار در همین تأمل دوم و بخشی دیگر در تأمل پنجم و ششم انجام شده است و سرانجام از همهٔ اینها نتیجه می‌گیریم که آنچه با وضوح و تمایز، به عنوان جواهر متفاوت تصور می‌کنیم، مانند تصوری که از نفس و بدن داریم، در حقیقت جواهری است که واقعاً هم از یکدیگر متمایزند، و این نتیجه‌ای است که در تأمل ششم به آن می‌رسیم. بعلاوه، مؤید این مطلب، در همین تأمل، این است که هر جسمی را فقط و فقط بخش‌پذیر تصور می‌کنیم، در حالی که نفس را جز به صورت بخش‌ناپذیر نمی‌توان تصور کرد، زیرا ما نمی‌توانیم، آن طور که نصف ریزترین جسم را تصور می‌کنیم، نیمی از هیچ نفسی را تصور کنیم. بنابراین می‌بینیم که طبیعت نفس و جسم نه تنها با یکدیگر متفاوت است، بلکه از بعضی جهات ضدیکدیگر است. و اما اینکه من در این رساله پیرامون این موضوع بیش از این بحث نکرده‌ام، از آن جهت است که همین مقدار کافی است تا با وضوح تمام ثابت کند که تباهی تن مستلزم فنای نفس نیست و بدین ترتیب مردم را به حیات بعد از مرگ امیدوار سازد، و نیز از آن جهت که مقدماتی که می‌توان از آنها فناناپذیری نفس را نتیجه گرفت مبتنی است بر تبیین نظام کامل طبیعیات: اولاً از آن رو که می‌دانیم همهٔ جواهر، یعنی همهٔ اشیائی که موجود شدن آنها جز به وسیلهٔ آفرینش خداوند محال است[1]، به طور کلی طبیعتی فناناپذیر دارند و هرگز معدوم نمی‌شوند، مگر آنکه خداوند یاری خویش از آنها بازگیرد و آنها را معدوم سازد، ثانیاً از آن جهت که جسم، اگر به طور کلی در نظر گرفته شود، جوهر است و به همین جهت هم فانی نمی‌شود، اما جسم انسان، از آن حیث که با سایر اجسام متفاوت

۱. یعنی جوهر ماده و جوهر نفس بیواسطه مخلوق خداست، به خلاف اعراض که قائم به این جواهر و معلول آنهاست.

است، فقط از هیأت خاص اعضا و از اعراض مشابه دیگری ترکیب شده است، اما نفس انسان، برخلاف جسم، از هیچ نوع عرضی ترکیب نیافته بلکه جوهر محض است. زیرا اگرچه تمام اعراض نفس دگرگون می‌شود و مثلاً بعضی از اشیاء را تصور می‌کند، بعضی دیگر را اراده و پاره‌ای را احساس می‌کند و... با این همه، نفس به نفس دیگری تبدیل نمی‌شود، در حالی که بدن انسان به محض آنکه هیأت یا صورت پاره‌ای از اجزائش تغییر کند، به چیز دیگری تبدیل می‌شود. از اینجا این نتیجه به دست می‌آید که بدن انسان با سهولت تمام فناپذیر است، اما ذهن [یا نفس وی (که من میان آنها فرق نمی‌گذارم)][1] ذاتاً فناناپذیر است.

در تأمل سوم، گمان می‌کنم مهمترین دلیلی را که در اثبات وجود خداوند از آن استفاده می‌کنم با تفصیل کافی بیان داشته باشم، با این همه، برای آنکه حتی‌المقدور ذهن خواننده را از استعمال حواس [و ارتباط با آنها] دور نگه دارم، نخواستم در آنجا از هیچ گونه مقایسهٔ مأخوذ از اشیاءِ مادی استفاده کنم و به همین جهت هم شاید ابهامهای فراوانی باقی مانده باشد که امیدوارم در پاسخ به اعتراضاتی که [از آغاز تاکنون] به من شده است آنها را کاملاً بزدایم. مثلاً از جملهٔ اعتراضات، یکی این است که: چگونه مفهومی که ما از موجود کامل مطلق در خود می‌یابیم حاوی آن مقدار از واقعیت عینی است (یعنی به سبب حکایت، از چنان درجاتی از هستی و کمال برخوردار است) که ضرورتاً باید از علتی که کامل مطلق است صادر شود. این چیزی است که من در این پاسخها با مقایسهٔ یک دستگاه بسیار کامل که مفهوم آن در ذهن صنعتگر یافت می‌شود، (با مفهوم ذهنی ـ م) آن را توضیح داده‌ام، زیرا همان طور که مهارت ذهنی در این مفهوم باید علتی داشته باشد، یعنی خواه آن علت، علم همین صنعتگر باشد و خواه علم کسی دیگر که صنعتگر این مفهوم را از وی دریافته است، همچنین مفهومی که ما از خدا در ذهن داریم محال است خود خداوند علت آن نباشد.

در تأمل چهارم ثابت شده است که تمام اموری که ما با وضوح و تمایز کامل

۱. مطالب داخل [ ] و داخل () را مترجمان انگلیسی از ترجمه فرانسوی گرفته و افزوده‌اند.م.

ادراک کنیم، صحیح است، همچنین ماهیت خطا یا باطل نیز بیان شده است. این چیزی است که شناخت آن برای تأیید حقایق پیشین و برای درک بهتر حقایق آینده ضرورت دارد. اما در ضمن باید یادآوری شود که من هرگز در اینجا از معصیت ـ یعنی از خطایی که در برخورد با خوب و بد مرتکب می‌شوند ـ بحث نمی‌کنم، بلکه تنها از خطایی بحث می‌کنم که به هنگام داوری [و تشخیص] میان حق و باطل پدید می‌آید. همچنین نمی‌خواهم در اینجا پیرامون مسائل مربوط به ایمان یا سلوک زندگی بحث کنم، بلکه تنها در باب مسائلی سخن می‌گویم که به حقایق نظری مربوط است و تنها به یاری نور فطرت می‌توان آنها را شناخت.

در تأمل پنجم طبیعت جسمانی به طور کلی تبیین و بار دیگر وجود خداوند با برهانی تازه اثبات شده است که شاید پاره‌ای مشکلات هم داشته باشد، اما در پاسخهایی که به اعتراضات وارده داده‌ام، حل آنها را می‌توان به دست آورد. علاوه بر این، نشان می‌دهم که وقتی می‌گوییم قطعیت براهین هندسی خود مبتنی بر شناخت خداوند است، به چه معنی درست است.

سرانجام، در تأمل ششم، میان عمل تعقل[1] و عمل تخیل فرق می‌گذارم، و معیارهای این فرق‌گذاری بیان شده است. من در اینجا ثابت می‌کنم که نفس انسان واقعاً از بدن متمایز است و در عین حال این دو، آن چنان اتحاد مستحکمی با هم دارند که هر دوی آنها شیءِ واحدی را تشکیل می‌دهند. در آنجا همهٔ خطاهای ناشی از حواس بررسی و در همان حال اسباب احتراز از آنها بیان شده است و سرانجام تمام دلائل اثبات وجود اشیاءِ مادی ارائه شده، آن هم نه از باب این که آنها را برای اثبات آن چه به وسیلهٔ آنها ثابت می‌شود ـ یعنی این که واقعاً عالمی وجود دارد، مردم بدن دارند، و اموری از این قبیل که هیچ صاحب عقل سلیمی هرگز در آنها شک نکرده است ـ بسیار مفید بدانم، بلکه از آن جهت که، با امعان نظر دقیق در این دلائل، خواهیم دید که اینها در قوت و بداهت همپایهٔ دلائلی نیست که ما را به شناخت خدا و نفس خویش نائل می‌سازند.

۱. لاتین intellectio، ترجمه انگلیسی understanding.

بنابراین، دو واقعیت اخیر قطعی‌ترین و بدیهی‌ترین واقعیاتی است که ممکن است در معرض شناخت ذهن بشر قرار گیرد، و این تمام آن چیزی است که من کوشیده‌ام در این تأملات آن را اثبات کنم و به همین جهت، در اینجا از مسائل بسیار دیگری هم که در این رساله، بصورت استطرادی، از آنها بحث کرده‌ام سخن نمی‌گویم.

تأمل اول

در اموری که ممکن است مورد شک واقع شود

اکنون سالها است دریافته‌ام که، در نوجوانی، بسیاری از باورهای باطل را به عنوان آراءِ درست پذیرفته بودم و هر آنچه از آن پس بر چنین بنیان [متزلزلی] بنا کرده بودم چه اندازه تردیدآمیز [و غیرقطعی] بود. از آن زمان نیک دریافتم که باید یک بار برای همیشه در زندگی تصمیمی قاطع بگیرم که خود را از قید تمام آرایی که پیش از آن پذیرفته بودم وارهانم و اگر می‌خواستم بنای استوار و پایداری در علوم تأسیس کنم لازم بود کار ساختن را از نو، از پایه آغاز کنم. اما از آنجا که این کار را بسیار خطیر می‌دیدم، صبر کردم تا به چنان پختگی سنی برسم که دیگر امید آن را نداشته باشم که از آن به بعد برای تحقق بخشیدن به هدفم شایستگی بیشتری پیدا کنم. به همین جهت کار را آن قدر به تعویق انداختم که دیدم اگر وقتی را که برای پرداختن به کار باقی مانده صرف تدبّر کنم، مرتکب خطا شده‌ام.

پس از این رو، امروز که خاطر از هر نوع دغدغه‌ای آسوده ساخته و در کنجی آرام آرامشی مطمئن برای خود فراهم آورده‌ام سرانجام با تلاش تمام و آزادانه به ویران ساختن کامل همه آراءِ پیشین خویش می‌پردازم.

اما برای [وصول به] این غرض لازم نیست بطلان تمامی آنها را ثابت کنم، چه این کاری است که شاید هرگز از عهدهٔ آن برنیایم. اما پیش از این به حکم عقل قانع شده‌ام که درست همان طور که از قبول امور بدیهی‌البطلان احتراز لازم است، همچنان هم از اعتقاد به اموری که کاملاً قطعی و تردیدناپذیر نباشد، باید به دقت اجتناب ورزید،

از این رو، برای توجیه رد مجموعهٔ آنها کافی است بتوانم در هرکدام آنها اندک زمینه‌ای برای شک پیدا کنم و برای این منظور لازم نیست هریک را جدا جدا بررسی کنم، زیرا این تلاشی است که به پایان نخواهد رسید، اما از آنجاکه تخریب پایه‌ها ضرورتاً باعث فروریختن بقیهٔ بناست، من نخست به آن اصول بنیادینی حمله می‌برم که تمام آراءِ پیشینم بر آنها مبتنی است.

تمام آنچه تاکنون به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ام یا از حواس[1] و یا به واسطهٔ حواس[1] فراگرفته‌ام، اما گاهی [به تجربه] دریافته‌ام که همین حواس فریبنده است و مقتضای [حزم و] حکمت این است که، اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر چندان به آن اعتماد نکنیم.

اما اگرچه حواس گاهی در مورد اشیاءِ بسیار ریز و بسیار دور ما را فریب می‌دهد، ولی به اشیاءِ فراوان دیگری برمی‌خوریم که، هرچند از راه حواس آنها را می‌شناسیم اما، نمی‌توان به صورتی خردپسند در آنها شک کرد: مثلاً من در اینجا کنار آتش نشسته‌ام، لباس مخصوص منزل پوشیده و این کاغذ را در دست گرفته‌ام و اموری از این قبیل؛ اما چگونه می‌توانم انکار کنم که این دستها و این بدن از آن من است؟ مگر آنکه خود را در شمار دیوانگانی بدانم که مغزشان به قدری آشفته است و آنچنان با بخار شدید صفرای سیاه تیره شده است که در عین مسکنت شدید همواره خود را پادشاه می‌دانند و با آن‌که واقعاً برهنه‌اند خویشتن را ملبس به جامهٔ [زربفت و] ارغوانی می‌بینند، یا سر خود را ظرف سفالین و یا خود را کدو یا شیشه می‌پندارند، اما اینها دیوانه‌اند و من هم اگر از چنین الگوهای گزافه‌ای پیروی می‌کردم در دیوانگی دست کمی از آنها نداشتم.

با این همه، در اینجا باید به خاطر داشته باشم که من انسانم و در نتیجه عادت به خواب دارم و همین چیزهایی را که این دیوانگان در بیداری می‌بینند ـ و حتی گاهی، نامحتمل‌تر از آنها را ـ در خواب می‌بینم. بارها شب به خواب دیده‌ام که در همین مکان

۱. «از حواس» یعنی از چشم که نخست با آن، نور را و سپس به یاری نور، رنگها، شکلها، حجمها و مانند اینها را دریافتم. «به واسطهٔ حواس» یعنی به واسطهٔ شنوایی، به هنگام درک سخن مردم. از محاورهٔ دکارت با بورمان ع. ا.

خاص لباس پوشیده و کنار آتش نشسته‌ام، با آن‌که در واقع برهنه در بستر آرمیده بودم. هم اکنون برای من بخوبی نمودار است که با چشمهای بیدار دارم به این کاغذ نگاه می‌کنم، این سری که می‌جنبانم در خواب نیست، دستم را هوشیارانه و با غرض خاص می‌گشایم و این را هم ادراک می‌کنم؛ حوادثی که در خواب اتفاق می‌افتد هیچ‌کدام این طور واضح و متمایز به نظر نمی‌آید. اما وقتی دقیق می‌اندیشم، به یاد می‌آورم که در خواب، فراوان با این قبیل اوهام فریب خورده‌ام. و چون در این اندیشه، دقیق درنگ می‌کنم، با وضوح تمام می‌بینم که هیچ علامت قطعی در دست نیست که بتوان آشکارا میان خواب و بیداری فرق نهاد. اینجاست که سخت سرگردان می‌شوم و این سرگشتگی به حدی است که تقریباً می‌توانم قانع شوم که هم اکنون دارم خواب می‌بینم.

حال فرض کنیم که هم اکنون در خوابیم و تمام این خصوصیات، یعنی گشودن چشمها، حرکت دادن سر، گشودن دستها و مانند اینها پندارهای باطلی بیش نیست. همچنین فرض کنیم که شاید دستها و سراپای بدن ما آن طور که برای ما نمودار می‌شوند نباشند، با وجود این، دست‌کم باید بپذیریم که آنچه در خواب می‌بینیم همانند [تابلوها] و تصاویر منقوشی است که ساختن آنها جز در صورت مشابهت داشتن با اشیاءِ واقعی و حقیقی ممکن نیست و بدین ترتیب، دست‌کم این اشیاءِ عمومی یعنی چشمها، سر، دستها و سرتاسر بدن، اشیائی است واقعی و موجود نه ساختهٔ خیال. زیرا در واقع نقاشان هم، حتی در آن هنگام که بیشترین مهارت خود را به کار می‌برند تا پریان دریایی[1] و خدایان جنگلی[2] را با عجیب و غریب‌ترین اشکال ترسیم کنند، فقط می‌توانند اعضای جانوران گوناگون را به شکل خاصی به هم بیامیزند، اما هرگز نمی‌توانند [اشکال و] طبایعی به آنها بدهند که کاملاً بدیع (و بی‌سابقه) باشد. یا اگر تخیل آنها به حدی فوق‌العاده باشد که بتوانند چیزی آن چنان نوظهور بسازند که هرگز مانند آن را ندیده باشیم و به همین جهت کارشان به نظر ما کاملاً ساختگی و به کلی بی‌اساس باشد، باز هم

۱. Sirens، در افسانه‌های یونان موجوداتی بودند با سر زن و بدن پرنده که در نزدیکی ایتالیا سکونت داشتند و دریانوردان را با آواز دلنشین خود می‌فریفتند و به هلاکت می‌رساندند.
۲. Satyr، در افسانه‌های یونان خدای جنگلها و بیشه‌ها با دم بز و گوش اسب.

دست‌کم رنگهایی که این تصاویر با آنها ساخته شده، قطعاً واقعیت دارد. به همین سبب می‌توان گفت که شاید این اشیاءِ عمومی، یعنی [بدن]، چشمها، سر، دستها و مانند آنها موهوم باشد، اما با این همه باید اعتراف کرد که دست‌کم اشیائی باز هم بسیط‌تر و کلی‌تر از اینها هست که واقعی و حقیقی است و همان طور که بعضی از رنگهای واقعی با هم ممزوج می‌شود، تمام صورتهایی هم که از اشیاء در ذهن ما هست ـ خواه حقیقی و واقعی باشد و خواه موهوم و پنداری ـ از امتزاج اینها ساخته می‌شود.

طبیعت مادی به نحو عام و امتداد آن، همچنین شکل اشیاءِ ممتد، کمیت یا مقدار و عدد آنها، و نیز مکانی که در آن هستند، زمانی که مقیاس دوام آنهاست و اموری مانند اینها (همه) به این دسته از اشیاء تعلق دارند.

به همین جهت شاید ناروا استنتاج نکرده باشیم اگر بگوییم که طبیعیات، هیأت، پزشکی و تمام علوم دیگری که از اشیاءِ مرکب بحث می‌کند کاملاً تردیدآمیز و غیریقینی است، اما حساب، هندسه و علوم دیگری از این سنخ که تنها از امور بسیار بسیط و بسیار کلی بحث می‌کند، بی‌آنکه چندان زحمتی به خود بدهیم که آیا این امور واقعاً [در طبیعت] وجود دارد یا وجود ندارد، متضمن امری قطعی و تردیدناپذیر است. زیرا خواه من بیدار باشم و خواه خفته، دو بعلاوهٔ سه، همواره پنج خواهد بود و مربع هیچ‌گاه بیش از چهار پهلو نخواهد داشت و محال است حقایقی این اندازه واضح و آشکار در مظان خطا [یا تردید] باشد.

با این همه، روزگاری است که این عقیدهٔ راسخ در ذهن من بوده است که خداوند قادر مطلقی وجود دارد که [خالق من است و] مرا به همین صورتی که هستم آفریده است؛ اما از کجا بدانم که همین خدا چنین تقدیر نکرده باشد که نه زمینی وجود داشته باشد نه آسمانی، نه جسم ممتدی، [نه شکلی،] نه مقداری و نه مکانی و در عین حال من [همهٔ اینها را احساس کنم و] تمام آنها همان طور که هم اکنون می‌بینم موجود به نظر بیاید؟ بعلاوه، همان طور که من گاهی گمان می‌کنم دیگران در اموری که حتی به خیال خودشان نسبت به آنها بهترین شناخت را دارند، خود را فریب می‌دهند، از کجا بدانم که من هم هرگاه رقمهای دو و سه را با هم جمع می‌کنم یا اضلاع مربعی را می‌شمارم یا در

باب چیزهایی حتی ساده‌تر از اینها، حکم می‌کنم ـ اگر ساده‌تر از اینها قابل تصور باشد ـ فریب نخورده‌ام. اما شاید خدا نخواسته باشد که من این طور فریب بخورم، زیرا گفته می‌شود که او خیر مطلق است. اما اگر خیر بودن خداوند با آفرینش من به گونه‌ای که همواره فریب بخورم تعارض دارد، این هم که بگذارد من گهگاه فریب بخورم ظاهراً با خیر بودن او [کاملاً] معارض است؛ با این همه، جای تردید نیست که او چنین می‌دهد.

شاید کسانی باشند که به انکار وجود خداوندی با این قدرت گرایش بیشتری داشته باشند تا اعتقاد به اینکه تمام اشیاءِ دیگر قابل تردید باشند؛ ولی بگذارید ما در حال حاضر با آنها مخالفت نکنیم، بلکه [همصدا با آنها] بپذیریم که تمام آنچه در اینجا در باب خدا گفته شد افسانه باشد، با وجود این، برای رسیدن من به این وضع (و مرتبه) از وجود که به آن رسیده‌ام، هر توجیهی فرض کنند ـ خواه آن را به تقدیر نسبت دهند، خواه به صُدفه و خواه معلول توالی مستمر اشیاء متقدم یا وسیلهٔ دیگری بدانند ـ از آنجا که به خطا افکندن و فریفتن خویش، خود، نوعی نقص است، بدیهی است هر قدر قدرت خالقی که او را علت وجود من می‌دانند کمتر باشد، احتمال اینکه من به قدری ناقص باشم که همواره خطا کنم بیشتر خواهد بود. البته من برای این دلائل هیچ گونه پاسخی ندارم، بلکه سرانجام ناگزیرم اعتراف کنم که در میان تمام آرایی که در گذشته آنها را حق می‌دانستم چیزی نیست که برایم تا حدی قابل تردید نباشد و این نه تنها از روی بی‌تأملی یا سبکسری بلکه بر اساس دلائلی بسیار متقن و کاملاً سنجیده است. بنابراین، اگر بخواهم [در علوم] به هیچ یقینی دست یابم، از این پس باید، درست همان طور که از اعتماد ورزیدن به امور واضح‌البطلان خودداری می‌کنم، از اعتماد به این آراء[1] نیز بپرهیزم.

اما تنها بیان این ملاحظات کافی نیست، بلکه اهتمام برای به خاطر داشتن آنها نیز لازم است، زیرا همان آراءِ دیرینه و رسوخ یافته همواره همچنان پیاپی به ذهنم بازمی‌گردد ـ چرا که عادت طولانی و مألوف به آنها این حق را داده است که بر خلاف

۱. یعنی آرایی که به وجهی قابل تردید به نظر می‌رسد.

میل من ذهن مرا مشغول کنند و تقریباً بر اعتقاد من چیره شوند و تا وقتی که آنها را آن چنان که در واقع هستند، یعنی ـ همان طور که هم اکنون نشان دادم ـ تا حدی تردیدآمیز تصور کنم، اما در عین حال ببینم که احتمال صحت آنها به قدری قوی است که قبول آنها از انکارشان مستدل‌تر است، هرگز نمی‌توانم از عادت مألوف که [تسلیم و] اعتماد به آنها است دست بردارم. به همین جهت معتقدم خطا نخواهد بود اگر عمداً عقیده‌ای مخالف اتخاذ کنم و خود را فریب‌خورده بدانم و تمام این آراء را مدتی یکسره باطل و موهوم بینگارم تا سرانجام بتوانم پیشداوریهای پیشینم را با (آراء) بعدی متوازن کنم [تا پیشداوری نتواند آراء مرا از یک سو به سوی دیگر منحرف سازد] و دیگر کاربرد نادرست (عادات) بر قضاوتم غالب نشود و آن را از شناخت درست حقیقت منحرف نگرداند. زیرا مطمئنم که هیچ خطر و خطایی در این راه وجود ندارد و (با این احتیاط‌کاری) در حال حاضر بیش از اندازه تسلیم بی‌اعتمادی نشده‌ام چرا که فعلاً بحث عمل در کار نیست، بلکه تنها مسألهٔ [تأمل و تحصیل] معرفت مطرح است.

بنابراین، فرض می‌کنم که نه خدا که خیر اعلی و سرچشمه حقیقت است ـ بلکه اهریمنی شریر [و بسیار مکار و فریبکار] که قدرتش از فریبکاریش کمتر نیست تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان، [هوا]، زمین، رنگها، اشکال، صداها و تمام اشیاءِ خارجی دیگری که می‌بینم، فقط اوهام و رؤیاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آنها استفاده می‌کند. خود را چنین تصور می‌کنم که دست، چشم، گوشت، خون و هیچ یک از حواس را ندارم و به خطا خود را واجد همهٔ آنها می‌دانم. من سرسختانه بر سر این فکر می‌ایستم و اگر از این راه نتوانم به شناخت حقیقتی نائل شوم، دست کم می‌توانم به قدر وسع بکوشم [یعنی از حکم خودداری کنم] و با عزم راسخ از اعتماد به هر امر باطلی بپرهیزم [و ذهنم را برای مقابله با تمام حیله‌های این مکار بزرگ آماده کنم] تا هر قدر هم زبردست و مکار باشد، هرگز نتواند ذره‌ای بر من چیره شود.

اما این تکلیفی است دشوار [و مشقت‌بار] و ناخودآگاه نوعی سستی مرا در مسیر زندگی مألوف سوق می‌دهد، و درست همان طور که اسیری که در رؤیا از آزادی موهوم

لذت می‌برد، وقتی به فکر می‌افتد که آزادی وی رؤیایی بیش نیست از بیدار شدن بیمناک می‌شود و با همین اوهام دلپذیر همداستان می‌شود تا این فریفتگی باز هم ادامه یابد. همچنین من ناخودآگاه و خود به خود به آراءِ دیرینه‌ام باز می‌گردم و بیم آن دارم که از این خواب سبک[1] بیدار شوم، مبادا بیداری مشقت‌باری که در پی آرامش این خواب می‌آید، نه در روشنایی روز بلکه در ظلمت شدید مشکلاتی بگذرد که هم اکنون مورد بحث واقع شد.

۱. slumber: چرت، پینکی، خواب اندک و سبک.

تأمل دوم

در ماهیت نفس انسان و در این که شناخت نفس از شناخت بدن آسانتر است[1]

تأمل دیروز آن چنان ذهنم را از شکوک سرشار کرد که دیگر نمی‌توانم آنها را فراموش کنم و راهی هم برای حل آنها نمی‌بینم، درست مثل این که ناگهان در آبی بسیار ژرف افتاده باشم به قدری مضطربم که نه می‌توانم پایم را در پایاب محکم کنم و نه این که با شنا کردن خود را روی آب نگه دارم. با این همه، کوششی خواهم کرد و باز هم به همان راهی خواهم رفت که دیروز می‌رفتم یعنی با کنار نهادن هر چیزی که کمترین تردیدی در آن قابل تصور باشد آن چنان پیش خواهم رفت که گویی (به یقین) دریافته‌ام که باطل محض است و این مسیر را همچنان خواهم پیمود تا به چیزی برسم که قطعی باشد و اگر هیچ کار دیگری از دستم برنیاید، دست کم یقین پیدا کنم که هیچ امر یقینی در عالم وجود ندارد. ارشمیدس، برای این که بتواند کرهٔ خاکی را از جا برکند و به مکان دیگر منتقل کند، تنها خواستار یک نقطهٔ ثابت و ساکن بود؛ من هم اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم امیدهایی بس والا داشته باشم.

بنابراین فرض می‌کنم تمام آنچه می‌بینم پندار است، خود را قانع می‌کنم که از تمام آنچه ذاکرهٔ[2] فریبندهٔ من به من نشان می‌دهد چیزی وجود ندارد؛ می‌انگارم که هیچ

۱. عبارت دوم عنوان، برای این است که تصور نشود دکارت می‌خواهد در اینجا بقای نفس را ثابت کند (رسالهٔ ۲۸ ژانویه ۱۶۴۲ به مرسن) ع.ا.

۲. ذاکره ترجمهٔ کلمهٔ memory است که معنی حافظه هم دارد.

اندام حسی ندارم و جسم، شکل، امتداد، حرکت و مکان چیزی جز پندار ذهن من نیست. در این صورت چه چیزی را می‌توان حقیقی دانست؟ شاید تنها یک چیز، و آن این که هیچ چیز یقینی در عالم وجود ندارد.

اما از کجا که غیر از آنچه هم اکنون مشکوک شمردم چیز دیگری وجود نداشته باشد که هیچ کس را مجال کمترین تردیدی در آن نباشد؟ آیا خدایی و یا موجود دیگری ـ با هر نامی نامیده شود ـ وجود ندارد که این اندیشه‌ها را در ذهن من قرار دهد؟ البته چنین فرضی لازم نیست، زیرا مگر ممکن نیست که خود من بتوانم آنها را بسازم؟ مگر خود من دست کم چیزی نیستم؟ اما من پیش از این هرگونه حواس یا بدن را از خود نفی کردم. با این همه، مردّدم، زیرا نتیجه چه خواهد بود؟ آیا قیام من به بدن و به من حواس به حدی است که بدون آنها نمی‌توانم موجود باشم؟ اما من [پیش از این] خود را قانع کردم که در سراسر عالم چیزی وجود ندارد: نه آسمانی، نه زمینی، نه نفوسی و نه ابدانی: آیا اطمینان هم نیافتم[1] که خودم وجود ندارم؟ هرگز! اگر من دربارهٔ چیزی اطمینان یافته باشم [یا صرفاً دربارهٔ چیزی اندیشیده باشم] بی‌گمان خودم می‌بایست وجود داشته باشم. اما [نمی دانم کدام] فریبکار بسیار توانا یا بسیار تردستی است که همواره تمام توان خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت وقتی این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من هم وجود دارم و بگذار هرچه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم. بنابراین، بعد از امعان نظر کامل در تمام امور و بررسی دقیق آنها سرانجام باید به این نتیجه معین رسید [و یقین کرد] که این قضیهٔ «من هستم»، «من وجود دارم»،[2] هر بار که

۱. در متن انگلیسی چنین است. ...was I not then likewise persuaded that که بهتر است حرف not را زائد بدانیم گرچه همانطور که در ترجمه هم آمده معنی، درست است. در ترجمه فرانسوی و در کوتینگهام، هم جمله بصورت ایجابی است نه سلبی.

۲. قضیّهٔ وجودی یا، به اصطلاح فلسفه اسلامی، کانَ تامّه مهمترین قضیه فلسفی است که شاید یکایک مکتبهای فلسفی از اسلامی و غیراسلامی با آن، درگیر بوده و ظاهراً همه هم در باب آن به خطا افتاده‌اند. بیان مطلب، به عقیدهٔ من، این است که وقتی می‌گوئیم: کتاب هست یا the book is یا ←

آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است.
اما من که یقین دارم که هستم، هنوز با وضوح تمام نمی‌دانم چیستم، به همین جهت [از هم اکنون] لازم است [به شدت] مراقب باشم که مبادا ناسنجیدگی کرده چیز

→ the book exists ما از طریق اندامها یا قوای ادراکی اعم از حسی و فراحسی با یک شیء خارجی یعنی کتاب و یا حقایق فراحسی مرتبط یا متحد شده و یا تحت تأثیر آنها قرار گرفته و اثر یا صورتی از آنها، دریافته‌ایم. این تأثیر و تأثر اساس و بنیاد رئالیسم است. حال وقتی می‌گوئیم کتاب هست معنای این جمله این است: صورتی که پیش من - یا در ذهن من - است، دارای مابازائی در بیرون ذهن من است و به تعبیری صورت ذهنی کتاب (موضوع) دارای مابازاء خارجی (محمول) است (رابطه). در مقابل، وقتی می‌گوئیم شریک خدا، نیست یا موجود نیست به این معنی است که: صورت ذهنی یا مفهومی که به نام مفهوم شریک خدا در ذهن من، هست (موضوع) دارای مابازاء خارجی (محمول) نیست (سلب رابطه).

بر این اساس، قضیه وجودی هم درست مانند سایر قضایا اولاً تنها در حوزه علم حصولی است، هرچند هر علم حصولی هم ضرورتاً به علم حضوری بازمی‌گردد زیرا از حضوری نشأت گرفته و دنباله آن است، اما علم حضوری فقط یافت بسیط اثری است از مدرَک، پیش از آن که در قالب مفهوم یا صورت ذهنی درآمده باشد، سپس بعد از آن که رابطه مدرِک و مدرَک قطع شد و آن اثر در ذهن باقی ماند، ذهن در پی این پرسش برمی‌آید که آیا این صورت، مابازائی در بیرون دارد یا ندارد؟ آنجاکه به یاد دارد و یا می‌یابد که مابازاء، دارد می‌گوید این هست یا موجود است - یعنی مابازاء خارجی دارد - و آن جا که مابازائی برای آن نمی‌یابد - مانند قضیه شریک خدا نیست و مانند آن - می‌گوید: نیست - یعنی این مفهوم مابازائی در خارج از ذهن ندارد! -

ثانیاً قضیه وجودی یا کانَ تامه هم درست مانند بقیه قضایا ثلاثی یا سه جزئی است: موضوع و محمول و رابطه، نه ثنائی، آن چنان مصطلح و متداول است.

ثالثاً از آن جاکه در علم نفس به خودش هیچگونه دوگانگی مدرِک و مدرَک و فاصله گرفتن آنها از یکدیگر در هیچ حالی ممکن نیست و به عبارت دیگر: نمی‌توان از خود یا نفس خویش، اثر یا صورت ذهنی (علم حصولی) بدست آورد و سپس با آن، قضیه ساخت، بنابراین اساساً ساختن قضیهٔ من هستم، بر اساس آن علم حضوری یا شهودی نسبت به خویش، نادرست و بی‌معنی است.

علاوه بر اعتراضات مهمی که در بخش اعتراضات بر این نظریه دکارت آمده، کانت هم در بخش پارالوژیسم «نقد عقل محض» آن را نقد کرده و بیان ابن سینا در باب انسان معلق وی در اشارات هم - نزدیک به هفت قرن پیش - نقد با واسطه‌ای از این دیدگاه است اما آن چه در این جا آمد، به گمان من، بنیادی‌ترین بررسی و کاوشی است که در هیچیک از آنها نیامده است.

دیگری را به جای خویش بگیرم و در نتیجه حتی در همین معرفتی که آن را از تمام معارف قبلیم یقینی‌تر و بدیهی‌تر می‌دانم دچار خطا شوم. به همین جهت اعتقادی را که پیش از ورود به این افکار اخیر دربارهٔ وجود خودم داشتم هم اکنون بار دیگر بررسی خواهم کرد و از آراءِ پیشین همهٔ آن چه را که بر اساس دلائلی که هم اکنون اقامه کردم حتی ذره‌ای تزلزل‌پذیر باشد حذف خواهم کرد تا بجز آن چه مطلقاً قطعی و تردیدناپذیر باشد هیچ چیز دیگری باقی نماند.

پس، من قبلاً خودم را چه می‌دانستم؟ بی‌گمان خود را انسان می‌دانستم. اما انسان چیست؟ آیا بگویم: حیوان ناطق است؟ قطعاً نه، زیرا در آن صورت باید تحقیق کنم که حیوان چیست و ناطق چیست؟ و بدین ترتیب ناخودآگاه از یک سؤال واحد به بینهایت سؤالهای دشوارتر دیگری می‌افتیم و من نمی‌خواهم این وقت کم و فرصت باقیمانده را در تلاش برای تبیین این قبیل موشکافیها ضایع کنم. اما بهتر است اینجا توقف کنم و به بررسی افکاری بپردازم که پیش از این خود به خود در ذهنم پدید آمده است و آنها را به هنگام امعان نظر در هستی خودم تنها از طبیعت خودم الهام گرفته‌ام. من در وهلهٔ اول، خود را واجد صورت، دستها، بازوها، و تمام این دستگاه اندامها دیدم که مرکب است از استخوان و گوشت و به صورت جسمی نمودار است که نام بدن بر آن نهاده‌ام. علاوه بر این دیدم غذا می‌خورم، راه می‌روم، احساس می‌کنم و می‌اندیشم و تمام این کارها را به نفس نسبت می‌دادم، اما برای تأمل در ماهیت نفس توقف نمی‌کردم و اگر هم توقف می‌کردم آن را چیزی به غایت رقیق و لطیف از قبیل باد، شعله، یا اِتِر می‌پنداشتم که در سرتاسر اجزاء غلیظ‌تر من [نفوذکرده و] گسترده است. اما در باب جسم، هیچ راهی برای تردید در طبیعتش نداشتم بلکه فکر می‌کردم که آن را با وضوح تمام می‌شناسم و اگر می‌خواستم آن را برحسب مفاهیمی که از آن داشتم، تبیین کنم، چنین توصیف می‌کردم: مراد من از جسم هر چیزی است که بتوان آن را به شکل معینی تعریف کرد، بتواند در مکانی بگنجد، فضا را طوری اشغال کند که هر جسم دیگری را از آن طرد کند، با یکی از قوای لمس، بینایی، شنوایی، چشایی، و بویایی قابل احساس باشد، بتواند به طرق مختلف حرکت کند، اما نه خود به خود، بلکه به وسیلهٔ محرکی خارجی که جسم با آن

تماس حاصل می‌کند [و از آن اثر می‌پذیرد]، زیرا معتقد بودم که داشتن نیروی تحرک بالذات،[1] و نیز نیروی احساس و تفکر را هرگز نمی‌توان متعلق به طبیعت جسمانی دانست، بلکه به عکس، از اینکه می‌دیدم این قبیل قوا در پاره‌ای از اجسام، وجود دارد، دچار تعجب می‌شدم.

اما اکنون که فرض می‌کنم اهریمنی به غایت نیرومند و ـ اگر بتوانم گفت ـ شریر و مکار تمام توانش را در راه فریفتن من به کار می‌برد، من کیستم؟ آیا می‌توانم با اطمینان بگویم که در میان اوصافی که هم اکنون به طبیعت جسم نسبت دادم حتی از کمترینشان برخوردارم. با دقت امعان نظر می‌کنم، تمام این اوصاف را مکرر از ذهن می‌گذرانم، اما به چیزی از آنها برنمی‌خورم که بتوانم آن را از آنِ خودم بدانم. ملالت بار هم خواهد بود که درنگ کنم و یکایک آنها را برشمارم.[2] بنابراین بپردازیم به صفات نفس و ببینیم آیا از آنها چیزی هست که در من موجود باشد. غذا خوردن و راه رفتن [که نخست از آنها یاد شد] چطور؟ اما اگر درست باشد که من بدن نداشته باشم، این هم درست خواهد بود که راه رفتن و غذا خوردن هم نخواهم داشت. صفت دیگر احساس است، اما احساس[3] هم بدون جسم محال است، بعلاوه، من دیده‌ام که در خواب اشیاءِ فراوانی را احساس می‌کنم، اما در بیداری دریافته‌ام که اصلاً آنها را احساس نکرده‌ام. تفکر[4] چطور؟ در اینجا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است. من هستم، من وجود دارم، این امری است یقینی، اما تا کی؟ درست تا وقتی که فکر می‌کنم، زیرا هر گاه تفکر من یکسره متوقف شود،

۱. در ترجمهٔ self-movement که می‌توان آن را به خود خیزی هم ترجمه کرد.

۲. حال که هر قدر تعمق می‌کنم هیچ یک از اوصاف جسم را نمی‌توانم به نفس نسبت دهم، نیازی به ماندن و برشمردن آنها نیست، بلکه باید از آنها گذشت و به صفات نفس پرداخت که آیا ممکن است در من یافت شوند.

۳. مراد از احساس در اینجا عمل مکانیکی اعضاء است که در حیوان هم وجود دارد، نه احساس به معنای حالتی از حالات نفس که اختصاص به نفس مجرد انسان دارد ـ در تأمل ششم مطلب روشن خواهد شد.

۴. ر.ک. ص ۱۹.

شاید[1] در همان وقت هستی یا وجودم هم بکلی متوقف شود. من اکنون تنها چیزی را می‌پذیرم که بالضروره حقیقت داشته باشد: به تعبیر دقیق: من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد، یعنی من ذهن یا نفس یا فهم یا عقلم، و اینها الفاظی است که مدلول آنها پیش از این برایم مجهول بود. اما به هر حال من چیزی هستم واقعی و حقیقتاً وجود دارم. اما کدام چیز؟ جواب دادم: چیزی که می‌اندیشید.

دیگر چه؟ باز هم خیالم را به کار می‌اندازم [تا ببینم چیزی بیش از این نیستم]. من مجموعه‌ای از اندامها که نام بدن انسان بر آن نهاده‌اند نیستم، هوای لطیفی نیستم که در [تمام] این اندامها گسترده است. باد، آتش، بخار، دم و هیچ یک از چیزهایی که تخیل و تصور کنم نیستم، زیرا فرض کرده‌ام که همهٔ اینها معدوم است و بدون تغییر این فرض می‌بینم [باز هم] تنها یک چیز برایم قطعی می‌ماند و آن این است که چیزی هستم.

اما شاید واقعاً همین چیزهایی که من آنها را، از آن جهت که برایم ناشناخته بود، معدوم انگاشتم در واقع با همین خودی، که برایم شناخته است، متفاوت نباشند (یکی باشند). در این باره چیزی نمی‌دانم و فعلاً هم در این باب مشاجره نمی‌کنم، بلکه تنها دربارهٔ چیزهایی که می‌دانم حکم می‌کنم. من می‌دانم که موجودم و همین من، که می‌دانم موجودم، تحقیق می‌کنم که چیستم. اما کاملاً بدیهی است که شناخت وجود خودم، به معنای دقیق آن، به اشیائی که وجودشان هنوز برایم ناشناخته است اتکاء ندارد و در نتیجه، [و با دلیلی محکمتر] بر اموری هم که می‌توانم آنها را پنداشته (و پرداختهٔ) تخیل خویش بدانم متکی نیست. در واقع همین عبارت پنداشتن و پرداختن در تخیل، مرا به خطای خویش آگاه می‌کند، چرا که در واقع من وقتی پندار می‌کنم، که خودم را چیزی تخیل کرده باشم، زیرا تخیل کردن جز تأمل در شکل یا صورت اشیاءِ مادی چیز دیگری

۱. تعبیرهایی از قبیل «ظاهراً»، «شاید» «ممکن است»، «چنین می‌نماید»، در استدلال فلسفی، آن هم در چنین موردی که سخن در ارتباط ضروری ادراک با وجود است، فقط بدان جهت است که دکارت دارد با زبان متداول و روزمره سخن می‌گوید نه با زبان مصطلح فلسفی و به عبارت دیگر: این تعابیر به منزلهٔ تکیه کلامی است که مردم معمولاً در محاورات خویش به کار می‌برند و معنای واقعی آن را در نظر ندارند.

نیست. اما هم اکنون به یقین دریافتم که وجود دارم و دریافتم که [کاملاً] محتمل است تمام این صور و به طور کلی تمام آنچه به طبیعت جسم مربوط است چیزی جز خواب [و خیال] نباشد. به همین جهت با وضوح می‌بینم که وقتی می‌گویم: «خیالم را برمی‌انگیزم تا با تمایز بیشتر ماهیت خویش را بشناسم»، این گفتار، همان قدر ناصواب است که گفته باشم: «من هم اکنون بیدارم و چیزی واقعی و حقیقی را درک می‌کنم، اما چون هنوز آن را با تمایز کافی درک نمی‌کنم، عمداً به خواب می‌روم تا رؤیاهای من این ادراک را با حقیقت و بداهت تام و تمام آشکار کند». بدین ترتیب، یقین دارم که چیزی از تمام آنچه به وسیلهٔ تخیل می‌توان دریافت به این معرفتی که نسبت به خودم دارم تعلق ندارد و بنابراین باید با بیشترین تلاش ذهن را [متنبه و] از این گونه ادراک منصرف ساخت تا بتواند ماهیت خویش را با تمایز کامل بشناسد.

اما در این صورت هم من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد؛ چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند، می‌فهمد [تصور می‌کند]، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد، نمی‌خواهد، همچنین تخیل و احساس می‌کند.

راستی که کاری خُرد نیست اگر همهٔ این اوصاف متعلق به طبیعت من باشد. اما چرا متعلق نباشد؟ مگر من همچنان همان موجودی نیستم که تقریباً در همه چیز شک می‌کند و با این همه بعضی چیزها را ادراک نموده فقط همانها را حقیقی می‌داند و بقیه را نفی می‌کند، مایل است بیشتر بداند، از فریب خوردن بیزار است و حتی گاهی ناخواسته چیزهای بسیاری را تصور، و اشیاءِ فراوانی را هم از طریق اندامهای بدن احساس می‌کند؟ آیا در میان همهٔ اینها چیزی وجود ندارد که به اندازهٔ «من هستم» [و «من وجود دارم»] یقینی باشد، حتی اگر چه من همواره در خواب باشم، و هر چند همان کسی که به من هستی بخشیده است تمام توان خود را برای فریفتن من به کار بندد؟ همچنین آیا هیچ صفتی از این صفات هست که بتوان آن را از فکر من تفکیک کرد یا از خود من جدا دانست؟ زیرا این موضوع که «منم که شک می‌کنم، می‌فهمم و اراده می‌کنم» به خودی خود آن قدر بدیهی است که در اینجا هیچ دلیلی برای تبیین بیشتر آن وجود ندارد. همچنین یقینی است که قدرت تخیل در من هست، زیرا هرچند،

همان طور که قبلاً فرض کردم، ممکن است هیچکدام از اموری که من تخیل می‌کنم حقیقت نداشته باشد، اما همین قدرت تخیل واقعاً همواره فعال است و جزئی از فکر من است. و سرانجام من همانم که احساس می‌کنم، یعنی از راه اندامهای حسی به چیزهایی ادراک [و معرفت] حاصل می‌کنم، زیرا واقعاً نور را می‌بینم، سر و صدا را می‌شنوم و حرارت را احساس می‌کنم. اما ممکن است بگویید که همهٔ اینها نمودهایی است کاذب و من دارم خواب می‌بینم. فرض کنیم چنین باشد، اما به هر حال دست کم این مطلب کاملاً قطعی است که برای من چنین می‌نماید که نور را می‌بینم، سروصدا را می‌شنوم و حرارت را احساس می‌کنم. این دیگر نمی‌تواند خطا باشد و به تعبیر درست، این همان چیزی است که در من احساس نامیده می‌شود، و به این معنای دقیق در چیزی جز تفکر هم بکار نمی‌رود.

من از هم اکنون شناسایی ماهیت خویش را اندکی واضحتر و متمایزتر از پیش آغاز می‌کنم. اما با این همه نمی‌توانم از این اندیشه خودداری کنم که معرفت من به اشیاءِ مادی، که صورتهای آنها به وسیله فکر ساخته می‌شود و به وسیلهٔ حواس آزموده می‌شوند، از معرفت به آن جزء مبهمی از خودم که [نمی دانم چیست و] تحت تخیل واقع نمی‌شود، بسیار متمایزتر است. اگرچه واقعاً بسیار شگفت است که بگویم معرفت و فهم من به این اشیائی که وجود آنها برای من مشکوک و ناشناخته می‌نماید و به من تعلق ندارند از معرفتم به اشیاءِ حقیقی و قطعی که برای من شناخته شده‌اند و به طبیعت واقعی من تعلق دارند [و خلاصه از معرفت من به خودم] متمایزتر، [واضحتر و آسان‌تر] است. اما من این را با وضوح می‌بینم؛ ذهن من حیرت‌پسند است و هنوز نمی‌تواند رنج ماندن در مرزهای دقیق حقیقت را تحمل کند. بسیار خوب، بگذار یک بار دیگر به او اختیار کامل بدهیم تا از این پس وقتی فرصت مناسب برای مهار کردن وی بدست آمد سامان دادن و مهار کردن وی آسانتر باشد.

حال بپردازیم به بررسی عمومی‌ترین اشیائی که معتقدیم آنها را با حداکثر تمایز ادراک می‌کنیم، یعنی اجسامی که لمس می‌کنیم و می‌بینیم؛ در واقع نه اجسام به طور کلی، زیرا این مفاهیم کلی معمولاً اندکی پیچیده‌ترند، بلکه بپردازیم به بررسی یک جسم

خاص. برای نمونه این قطعه موم[1] را در نظر می‌گیریم که تازه از کندو گرفته شده و هنوز شهد انگبینش باقی است، هنوز از عطر گلهایی که موم از آنها به دست آمده چیزی در آن هست، رنگ و شکل و اندازهٔ آن معلوم است، سفت و سرد است، می‌توان آن را در دست گرفت و اگر با انگشت ضربه‌ای به آن بزنیم صدا می‌کند. خلاصه تمام آنچه در شناخت متمایز یک جسم موثر است در این موم یافت می‌شود. اما توجه کنید هم اکنون که من سخن می‌گویم، و موم را به آتش نزدیک می‌کنم، بقیهٔ طعمش زایل می‌شود،

۱. یکی از مشکلات اساسی دکارت ساده گرفتن ماهیت تجربه است، او گمان دارد که تجربه حسی معرفت‌زا نیست، از این رو، چیزی را که پس از تجربه‌های مکرر حسی ـ مانند تجربه موم در حالات گوناگون ـ باقی می‌ماند ـ مانند امتداد صرف ـ معرفت عقلی می‌نامد و خطای اصلی وی در همین جا است، زیرا این سؤال پیش می‌آید که آن امتداد صرف از کجا آمد؟ چه شد که پس از چند تجربه حسی ـ که شمار آنها هم متعین نیست! ـ یک باره به معرفت عقلی رسیدیم؟ این شکاف و این فاصله چگونه پر می‌شود؟ اگر معرفت عقلی مستقل است چه نیازی به تجربه حسی دارد و اگر مستقل نیست آن امتداد صرف هم باید از همین تجربه حسی بدست بیاید؟ حق این است که هر تجربه‌ای ـ خواه حسی و خواه فراحسی مانند تجربه عارفان و اولیای خدا و هر کس که از عالم فراتر از حس چیزی می‌گیرد ـ معرفتی می‌دهد و تکرار تجربه فقط می‌تواند لایه‌ها، رویه‌ها و جوانب مختلف یک شیء را نشان دهد نه این که مثلاً امتدادی که در تجربه اول بدست می‌آید در تجربه دوم افزایش یابد و به تدریج به صورت امتداد عقلی درآید. نه! امتداد هر قدر هم در تجربه‌های گوناگون تکرار شود، اگر شیء مورد تجربه همان اولی، یا از هر حیث همانند اولی، باشد بیش از یک شناخت بدست نخواهد داد. اگر تنها یک شیء ممتد را یک بار تجربه کنیم، همان یک تجربه برای بدست آوردن امتداد کافی است و در این صورت، آن شکاف یا فاصله میان حس و عقل یکسره و از بن و بنیاد منتفی خواهد شد. همین ایراد نظریه دکارت بر نظریه کانت هم وارد است که مکان را پیشاپیش صورت ذهن می‌داند زیرا مفهوم مکان هم با همان اولین تجربه ممتد شیء بدست می‌آید و همچنین است مفهوم زمان که از توالی دو یا چند ادراک ذهنی حاصل می‌شود و نیازی نیست که آن را ـ مانند مکان ـ صورت پیشین ذهن بدانیم. البته بعد از حصول مفهوم در ذهن خواه پس از یک بار تجربه و خواه پس از چندین بار، ذهن آن مفهوم را مستقل لحاظ می‌کند و پس از مقایسهٔ آن با مفاهیم دیگر، اوصافی ایجابی یا سلبی از آن انتزاع و سپس بر آن حمل و یا از آن سلب می‌نماید و در واقع آن را تعریف می‌کند. این تعریف را که از همان مفهوم حاصل از تجربه مأخوذ است، نباید تافته‌ای جدا بافته دانست وگرنه بیرون آمدن از ژرفای ایدئالیسم و حل مشکل حقانیت شناخت و علوم تجربی نامکن خواهد بود، همچنان که دکارت و کانت و هگل و همه رهروان این راه به بیراهه افتادند و نتوانستند این مشکل را بگشایند.

بویش بیرون می‌رود، رنگش تغییر می‌کند، شکلش به هم می‌خورد، حجمش افزون می‌شود، به صورت مایع درمی‌آید و به قدری گرم می‌شود که دست زدن به آن دشوار است، و وقتی ضربه‌ای به آن بزنیم دیگر صدا نمی‌کند. آیا همان موم، بعد از این همه دگرگونی، باز هم باقی است؟ باید اعتراف کرد که باقی است و هیچ کس نمی‌تواند غیر از این حکم کند. پس آن چیزی که در این قطعه موم این قدر متمایز می‌یابیم چیست؟ قطعاً آن، هیچ یک از همهٔ چیزهایی که من از طریق حواس در موم می‌یابم نیست، زیرا می‌بینیم تمام چیزهایی که تحت حواس چشایی، بویایی، بینایی، بساوایی و شنوایی درمی‌آید تغییر کرده، در حالی که آن موم همچنان باقی است.

شاید این (پاسخ) همان چیزی است که هم اکنون فکر می‌کنم، یعنی این موم نه شهد انگبین است، نه بوی دلنشین گلهاست، نه سفیدی خاص است، نه شکل است، و نه صداست، بلکه فقط جسمی است که اندکی پیش برای من به این صورتهای قابل ادراک نمودار می‌شد و اکنون به صورتهای دیگری ادراک می‌شود.

اما وقتی چنین تصورهایی (از موم) می‌سازم آن چیزی که تخیل می‌کنم دقیقاً چیست؟ موضوع را هوشیارانه بنگریم و از تمام آن چه به موم تعلق ندارد صرف نظر کنیم ببینیم چه باقی می‌ماند. قطعاً چیزی باقی نمی‌ماند مگر چیزی ممتد، نرم و حرکت‌پذیر. اما نرم و حرکت‌پذیر یعنی چه؟ آیا به این معنی نیست که من تخیل می‌کنم این قطعه موم که گرد است می‌تواند به شکل مربع و از مربع به شکل مثلث درآید؟ قطعاً این طور نیست زیرا تصور می‌کنم این موم استعداد پذیرش بینهایت تغییرات از این قبیل دارد، اما در عین حال نمی‌دانم به وسیله تخیل چگونه بر بینهایت احاطه پیدا کنم و بنابراین، تصوری که از موم دارم مخلوق قوهٔ خیال نیست.

حالا این امتداد چیست؟ آیا آن هم ناشناخته نیست؟ چون وقتی که موم آب می‌شود، امتدادش بیشتر می‌شود و چون به جوش آید امتداد هم افزونتر می‌شود و اگر حرارت بیشتر شود باز هم امتدادش [بسیار] بیشتر می‌شود. پس اگر نمی‌گفتم که حتی این قطعه موم مورد بررسی من، قابلیت پذیرش انواعی از امتداد را دارد که هرگز به خیال من خطور نکرده است، ماهیت موم را [با وضوح] مطابق واقع تصور نکرده بودم. بنابراین

باید بپذیریم که من به وسیلهٔ خیال حتی قادر به درک ماهیت این موم نیستم، بلکه تنها ذهن من است که می‌تواند آن را دریابد. اینکه از این قطعه موم بخصوص سخن می‌گویم برای این است که در مورد موم به نحو عام، مطلب از این هم واضحتر است. اما این مومی که تنها با [فاهمه یا] ذهن قابل ادراک است چیست؟ قطعاً همان است که می‌بینم، لمس می‌کنم، تخیل می‌کنم، و سرانجام همان چیزی است که از آغاز آن را موجود می‌دانستم. ولی آن چه بخصوص قابل ملاحظه است این است که ادراک موم [و به عبارت بهتر: فعلی که ادراک به وسیلهٔ آن صورت می‌گیرد] عمل بینایی یا لمس یا تخیل نیست و هرگز هم چنین نبوده است ـ هرچند قبلاً چنین به نظر می‌آمد ـ بلکه فقط شهود[1] ذهن است که ممکن است مانند قبل ناقص و مبهم و یا مانند حال واضح و متمایز باشد و این بستگی دارد به اینکه توجه من بیشتر یا کمتر معطوف چیزهایی باشد که در موم یافت می‌شود و موم از آنها ترکیب شده است.

با این همه، وقتی [ضعف شدید و] تمایل ذهنم را می‌بینم که [ناخودآگاه] آن را به وقوع در خطا سوق می‌دهند، زیاد تعجب نمی‌کنم، زیرا هر چند بی‌آنکه درباره افکار خود سخن بگویم همهٔ اینها را در ذهن خویش مشاهده می‌کنم، اما سخن غالباً سنگ راه است و تعابیر زبان رایج تقریباً مایهٔ اشتباه. زیرا وقتی موم در برابر ما باشد می‌گوییم که خود موم را «می‌بینیم» و نمی‌گوییم «فقط حکم می‌کنیم» که: «خود موم است چرا که همان رنگ و همان شکل موم را دارد». از اینجا تقریباً نتیجه می‌گیرم که من موم را از راه مشاهدهٔ چشم می‌شناختم نه فقط با شهود ذهن؛ مگر آنکه اتفاقاً به یاد بیاورم که وقتی از پنجره نگاه می‌کنم و می‌گویم مردمی را می‌بینم که در خیابان عبور می‌کنند، واقعاً خود آنها را نمی‌بینم بلکه نتیجه می‌گیرم که آنچه می‌بینم مردمند، درست همان طور که می‌گویم موم را می‌بینم. با آنکه از پنجره فقط کلاهها و کت‌هایی را می‌بینم که ممکن است پوششی برای دستگاههای خودکار باشند. اما من آنها را آدم [های واقعی] می‌دانم.

۱. inspection به معنای بازرسی و مراقبت و در اینجا به معنای توجه، التفات و به تعبیر ترجمه‌های انگلیسی به معنای شهود intuition است. البته این شهود را با شهود عرفانی اشتباه نکنیم.

بنابراین چیزی را که معتقد بودم با چشم می‌بینم فقط به وسیلهٔ قوهٔ حکمی که در ذهن دارم ادراک می‌کنم.

کسی که می‌خواهد معرفت خویش را از حد معرفت عامه فراتر برد باید شرم داشته باشد از اینکه از قالبها [و اصطلاحات] محاورهٔ عامه فرصتی برای شک به دست آورد. من ترجیح می‌دهم از این حد فراتر روم و ببینم آیا وقتی اولین بار موم را ادراک کردم و معتقد شدم که آن را به وسیلهٔ حواس ظاهری یا دست‌کم به وسیلهٔ چیزی به نام حس مشترک، یعنی نیروی تخیل، شناخته‌ام، تصور من از ماهیت موم بدیهی‌تر و کاملتر بود یا هم اکنون که با دقت تمام بررسی کرده‌ام که موم چیست و با چه شیوه‌ای می‌توان آن را شناخت. قطعاً تردید در این باره ابلهانه خواهد بود، زیرا در آن ادراک نخستین چه چیزی وجود داشت که متمایز [و بدیهی] باشد؟ و چه چیزی در آن بود که هیچ حیوانی هم نتواند آن را ادراک کند؟[1] اما وقتی که من میان موم و صورتهای خارجی آن فرق می‌گذارم، و آن را آن چنان عریان لحاظ می‌کنم که گویی هرگونه پوششی را از آن برگرفته‌ام، اگرچه باز هم ممکن است خطایی در حکم من وجود داشته باشد، بی‌گمان بدون داشتن نفس[2] انسانی نمی‌توانم آن را این گونه تصور کنم.

اما سرانجام دربارهٔ این نفس یعنی دربارهٔ خودم چه خواهم گفت؟ زیرا تاکنون در خودم جز نفس چیزی را نپذیرفته‌ام. می‌پرسم: این من که ظاهراً این قطعه موم را این طور [واضح و] متمایز ادراک می‌کنم، خودم چیستم؟ مگر نه این است که معرفت من نسبت به خودم از معرفت به موم، نه تنها حقیقی‌تر و یقینی‌تر، بلکه بسیار متمایزتر و واضحتر

۱. این‌گونه استدلال دکارت مبتنی بر این فرض است که همه حیوانات ـ بجز انسان ـ درست مانند ماشین‌کار می‌کنند و هیچگونه تدبر و تأمل و اندیشه‌ای ندارند و این فرضی است که بطلان آن دست‌کم در مورد بسیاری از حیوانات قبلاً هم آشکار بوده و اکنون با آزمایشهایی که در مورد حیوانات بعمل آمده آشکارتر شده است. در بخش اعتراضات بر این فرضیه، سخت اعتراض شده و در مواردی هم به ریشخند گرفته شده و حق هم همین است.

۲. نفس در ترجمهٔ esprit فرانسوی و mind انگلیسی است که گاه در این ترجمه به ذهن هم ترجمه شده و همان طور که در تعبیرات دکارت در این رساله می‌بینیم، او ذهن و نفس را یکی می‌داند و آن جوهری است مفارق و مجرد از بدن.

است؟ زیرا من وقتی حکم می‌کنم که موم هست یا موجود است چرا که آن را می‌بینم، قطعاً با بداهت بیشتری لازم می‌آید که خود من که موم را می‌بینم وجود داشته باشم، چون ممکن است آنچه من می‌بینم در واقع موم نباشد، همچنان که ممکن است من حتی چشمی نداشته باشم که چیزی را ببیند، ولی محال است وقتی می‌بینم یا فکر می‌کنم که می‌بینم (فرق نمی‌کند) خود من، که فکر می‌کنم، معدوم باشم.[1] همچنین، وقتی حکم می‌کنم که چون موم را لمس می‌کنم پس وجود دارد، باز همان نتیجه لازم می‌آید، یعنی لازم می‌آید که من وجود داشته باشم، و اگر بگویم خیال یا هر علت دیگری، هرچه باشد، باعث می‌شود که من موم را موجود بدانم، همچنان به همان نتیجه خواهم رسید و آنچه در اینجا در باب موم گفتم، در مورد تمام اشیاءِ خارجی دیگر هم صدق می‌کند.

به علاوه اگر مفهوم موم و ادراک آن تنها زمانی واضحتر و متمایزتر به نظر می‌رسد که، علاوه بر دیدن یا لمس، عوامل بسیار دیگری نیز در وضوح کامل آن مؤثر باشد، پس باید بگویم که معرفت من به خودم بسیار بدیهی‌تر، متمایزتر است، زیرا تمام دلائلی که در شناخت [و تصور ماهیت] موم یا هر جسم دیگری به کار می‌رفت ماهیت نفس مرا بسیار بهتر، [آسانتر و بدیهی‌تر] اثبات می‌کند. علاوه بر این، در خود نفس هم، چیزهای دیگری که به تبیین ماهیت آن کمک کند به قدری فراوان است که صفات جسم ـ از قبیل آنچه هم اکنون ذکر شد ـ در مقایسه با آنها تقریباً به حساب نمی‌آید.

اما سرانجام در اینجا ناخودآگاه به همان نقطه‌ای که می‌خواستم بازمی‌گردم، زیرا اکنون که آشکار شد که واقعاً ما حتی اجسام را تنها به وسیلهٔ نیروی فاهمه[2] ادراک می‌کنیم نه به یاری حواس یا قوه تخیل، و علم ما به آنها نه از آن جهت است که آنها را

۱. کسی که چیزی را می‌بیند یا فکر می‌کند که می‌بیند ـ اگرچه فکرش خطا باشد ـ محال است در حال دیدن یا در حال فکر کردن خودش معدوم و لاشیء باشد، بلکه ناگزیر باید موضوع فعل ـ حتی در حال شک و تردید ـ خودش موجود باشد.

۲. فاهمه در اصطلاح دکارت گاهی به ذهن و گاهی به قوهٔ تعقل اطلاق می‌شود. با فاهمه در اصطلاح کانت اشتباه نشود.

می‌بینیم یا لمس می‌کنیم، بلکه تنها از آن جهت است که آنها را به وسیله فاهمه ادراک می‌کنیم، با وضوح می‌بینم که شناخت هیچ چیز برای من، از شناخت نفس خودم آسانتر نیست. اما چون خلاص فوری از فکر مألوف و دیرینه دشوار است، بهتر است در اینجا اندکی توقف کنم تا بتوانم با تأمل طولانی این معرفت جدید را ژرفتر در یاد خویش مرتسم سازم.

تأمل سوم

دربارهٔ خداوند، و این که او وجود دارد

هم اکنون چشمهایم را می‌بندم، گوشهایم را از شنیدن باز می‌دارم و تمام حواسم را متوقف می‌کنم، حتی هرگونه صورت اشیاءِ مادی را از فکرم می‌زدایم، یا (چون چنین به سختی امکان دارد) دست‌کم همهٔ آنها را پوچ و باطل می‌انگارم و بدین ترتیب در حالی که تنها با خود سخن می‌گویم و به تأمل در طبیعت خویش می‌پردازم، می‌کوشم تا اندک اندک نسبت به خودم معرفت بهتر و آشنایی بیشتری پیداکنم. من چیزی هستم که می‌اندیشد، یعنی شک می‌کند، حکم به ایجاب و سلب می‌کند، به بعضی چیزها علم دارد و نسبت به بسیاری از آنها جاهل است [مهر و کین دارد] اراده می‌کند [اراده نمی‌کند]، میل دارد، همچنین تخیل و احساس می‌کند. زیرا همان طور که قبلاً گفتم، اگرچه ممکن است چیزهایی که من احساس و تخیل می‌کنم در خارج از من و به خودی خود اصلاً وجود نداشته باشند، با این همه یقین دارم این حالات (و اطوار) فکر که من آنها را احساس و تخیل می‌نامم، تنها از آن حیث که حالات (و اطوار) فکرند بی‌گمان به من قیام دارند [و در من یافت می‌شوند]. گمان می‌کنم در همین اندکی که هم اکنون گفتم تمام آنچه را که واقعاً می‌شناسم یا دست‌کم تمام آنچه را که تاکنون به شناخت آن آگاه شده‌ام گزارش کرده باشم.

اکنون برای این که بکوشم تا معرفت خویش را گسترده‌تر سازم با دقت بیشتری بررسی خواهم کرد ببینم آیا امکان ندارد باز هم چیزهای دیگری در من باشد که هنوز آنها راکشف نکرده‌ام. من یقین دارم چیزی هستم که فکر می‌کند، اما در این صورت، آیا

این را هم نمی‌دانم که چه چیزی لازم است تا به حقیقتی یقین پیداکنم؟ بی‌گمان در این معرفت نخستین، چیزی که مرا به صحت آن مطمئن کند وجود ندارد مگر ادراک واضح و متمایز نسبت به آنچه می‌گویم و اگر در چیزی که با چنین وضوح و تمایزی ادراک کرده‌ام اتفاق خطا ممکن باشد، این ادراک واقعاً برای اطمینان به صحت آنچه آن را درست می‌دانم کافی نخواهد بود و بنابراین، ظاهراً اکنون دیگر می‌توانم این را یک قاعدهٔ کلی قرار دهم که: هر چیزی راکه با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم حقیقت دارد.

با این همه، من پیش از این بسیاری از امور را به عنوان اموری بسیار قطعی و بدیهی دریافته و پذیرفته بودم، اما بعداً آنها را تردیدآمیز یافتم. اینها چه بودند؟ اینها عبارت بودند از: زمین، آسمان، ستارگان و هر چیز دیگری که با حواس ادراک می‌کنم. اما چه چیزی را با وضوح [و تمایز] در آنها ادراک می‌کردم؟ هیچ چیز، جز مفاهیم یا صور همین اشیاء برای ذهن من نمودار نمی‌شد. حتی هم اکنون هم انکار نمی‌کنم که این مفاهیم در من هست. اما چیز دیگری هم وجود داشت که به آن یقین داشتم، و چون عادت کرده بودم آن را تصدیق کنم باور داشتم که آن را با وضوح تمام ادراک می‌کنم، با آنکه در واقع آن را اصلاً ادراک نمی‌کردم، یعنی باور داشتم که خارج از من اشیائی وجود دارد[1] که این مفاهیم از آنها سرچشمه می‌گیرند و با آنها مشابهت کامل دارند. همین جا بود

---

۱. بنیادی‌ترین تفاوت و یا مرز اصلی میان ایدئالیسم و رئالیسم همین جا است که آیا این صورتهای ذهنی منشأ و سرچشمه و مابازاء خارجی دارند یا نه؟ و اگر دارند ـ که دارند ـ چگونه می‌توان آن را ثابت کرد؟ برای دکارت که از می‌اندیشم و از درون آغاز می‌کند، این سخن که: «باور داشتم که خارج از من اشیائی وجود دارد که این مفاهیم از آنها سرچشمه می‌گیرند و با آنها مشابهت کامل دارند» ـ همان طور که خودش بیدرنگ می‌گوید ـ سخنی است در معرض خطا، هم در باب اصل وجود اشیاء خارجی و هم در مورد مشابهت کامل این مفاهیم با اشیاء خارجی، بهمین جهت هم ناگزیر است مسیر بحث را بگرداند و فراز و فرودهایی را در نوردد تا سرانجام در تأمل ششم از طریق قوهٔ تخیل و همسنخی این قوه با قوا و اندامهای حسی، وجود اشیاء خارجی را اثبات کند، و وه! که چه راه سنگلاخ و درشتناک و ناهمواری! به عقیده من ـ که کمترین تردیدی هم در آن ندارم ـ همهٔ این مشکلات صعبی که برای دکارت و دکارتیان و کانت و هگل و متأخرین آنها و نیز متقدمین آنها ـ مانند افلاطون و افلاطونیان ـ و در حوزه فلسفه خود ما پدید آمده، مولود این است که ادراک حسی را حتی برای نشان دادن اصل وجود خارجی اشیاء و مابازاء ←

که خطا می‌کردم یا اگر اتفاقاً حکمم مطابق واقع بود، این مطابقت اصلاً مولود معرفت (ناشی از ادراک حسی) من نبود.

اما وقتی مطلب بسیار سهل و ساده‌ای را که به قلمرو حساب و هندسه مربوط است ـ مانند این که دو بعلاوهٔ سه می‌شود پنج و امور دیگری از این قبیل را ـ در نظر می‌گرفتم، آیا آنها [دست کم] با چنان وضوحی برای ذهن من حاضر نبودند که برای یقین به صحت آنها کافی باشد؟ اگر از آن پس تردید در این قبیل امور را ممکن می‌دانستم، قطعاً هیچ دلیلی نداشت جز آنکه تصور می‌کردم که شاید خدایی چنان طبیعتی به من داده باشد که حتی درباره اموری که بدیهی‌تر از همه می‌نماید فریب بخورم. اما هرگاه این فکری که قبلاً از خداوند قادر مطلق داشتم به خاطرم خطور می‌کند، ناگزیرم اعتراف

← داشتن صور ذهنی محسوس، بی‌اعتبار دانسته و همواره مدرَکات و یافته‌های حسی را خوار و حقیر شمرده‌اند، بویژه که گاه آنها را با امور ارزشی و اخلاقی درهم آمیخته‌اند و آن خوار شمردن را آسان ساخته‌اند، با آن که شیء محسوس، بیواسطه تأثیر خود را در اندامهای حسی ما می‌گذارد، خواه اثر آن شیء بوی دلاویز مشک و عبیر باشد و یا، بوی گزندهٔ غذای گندیده! خواه غذائی که تأثیر می‌گذارد مال حلال باشد یا حرام و خواه به اندازه خورده شود و یا بیش از اندازه، که نکوهش اخلاقی دارد. اما علت عمدهٔ دیگری برای این بی‌اعتبارشماری و خوارانگاری حس و محسوسات این است که رابطه نفس را با اعیان خارجی و علیت آنها را در حواس و در نفس درست بررسی نکرده‌اند. حق این است که نفس یا ذهن از طریق حواس با اشیاء خارجی و بواسطهٔ قوای ادراکی دیگر یا بیواسطه، با حقایق فراحسی ـ متحد می‌شود و تأثیر ـ یا علیت ـ آنها را بیواسطه و حضوری می‌یابد، چراکه اگر علیت و تأثیری از اشیاء نباشد شناختی نسبت به آنها حاصل نمی‌شود و اگر شناختی هست ـ که هست ـ پس مسبوق به تأثیر و علیت است و اگر تأثیر و علیتی هست ـ که هست ـ پس باید میان گیرنده اثر (= مدرِک) و دهنده اثر (مدرَک) اتحادی برقرار شده باشد وگرنه تأثیر و تأثر یا علیت و معلولیت بدون اتحاد و پیوستگی میان دهنده و گیرنده (مدرِک و مدرَک) ناممکن است.

البته آن چه در نخستین بار ادراک و یا تجربه می‌شود اگر شرائط بعدی همواره همانند همان مرحله نخست باشد، درست همان معرفت حاصل می‌شود، اختلاف و تفاوت از اینجا پدید می‌آید که بار دوم و سوم و... مدرَک دیگری ادراک می‌شود، اما در همان دگرگونه شدن هم اصل تأثیر هر مدرَک جدید و حصول معرفت تازه به دنبال هر تجربه نوین، جای کمترین تردید ندارد. بنابراین، تن زدن از این تجربه حسی و پناه جستن به ادراک عقلی، که مصدر و منشأ و سرچشمه‌ای جز همین مدرَکات حسی و فراحسی ندارد، پیچیده‌تر ساختن مشکل و سرانجام، گم کردن راه است.

کنم که او، اگر بخواهد، آسان می‌تواند کاری کند که من حتی در اموری که معتقدم آنها را با بداهت کامل می‌شناسم خطا کنم. و به عکس، هرگاه توجه خویش را به اموری معطوف کنم که معتقدم آنها را با وضوح تمام ادراک می‌کنم آن چنان به صحت آنها یقین حاصل می‌کنم که عبارات زیر خود به خود بر زبانم جاری می‌شود: بگذار هر که می‌خواهد مرا بفریبد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در حالی که فکر می‌کنم که [چیزی] هستم، معدوم باشم، یا کاری کند که با آنکه من هم اکنون واقعاً وجود دارم روزی بتوان گفت که هرگز وجود نداشته‌ام، یا حاصل جمع دو و سه کمتر یا بیشتر از پنج باشد و اموری از این قبیل که تناقض آشکاری در آنها می‌بینم.

و از آنجا که هیچ دلیلی برای اعتقاد به وجود خدایی که فریبکار باشد ندارم و حتی هنوز مطمئن نشده‌ام که خدایی وجود داشته باشد، دلیلی برای شکی که تنها بر این نظر مبتنی باشد بسیار ضعیف و به تعبیر دیگر متافیزیکی است. اما برای طرد کامل این نظر، باید به محض پیش آمدن فرصت تحقیق کنم که آیا خدایی وجود دارد و اگر دریافتم که وجود دارد باز هم تحقق کنم که آیا ممکن است فریبکار باشد، زیرا تا این دو حقیقت را نشناخته باشم گمان نمی‌کنم هرگز بتوانم به چیزی یقین حاصل کنم.

و برای این که فرصتی جهت تحقیق در این باب به شیوه‌ای منظم داشته باشم [و نظام تفکری را که برای خود برگزیده‌ام، یعنی سیر تدریجی از مفاهیم اولیه موجود در ذهن به مفاهیمی که بعداً در آن، خواهم یافت از هم نگسلم] لازم است در اینجا افکار خود را به اقسامی تقسیم کنم و نیک بنگرم که صواب یا خطا در کدام قسم است:

در واقع بعضی از افکار من از قبیل صور اشیاء است و اطلاق عنوان «مفهوم»، تنها برای اینها مناسبت [کامل] دارد، مانند وقتی که انسان، غول[1]، آسمان، فرشته و یا حتی خدا را تصور می‌کنم. اما بعضی دیگر هم به صورتهای دیگر است. مثلاً وقتی که اراده می‌کنم، می‌ترسم، حکم به ایجاب یا سلب می‌کنم، هرچند همواره چیزی را به عنوان متعلق عمل ذهن ادراک می‌کنم، اما با این عمل، به مفهومی که از آن چیز دارم،

---

۱. ترجمهٔ chimera موجود افسانه‌ای که سر شیر، بدن بز و دم مار دارد.

پیوسته چیز دیگری هم اضافه می‌کنم، از این قسم افکار، بعضی را اراده یا انفعالات و بعضی را احکام می‌نامند.

اما در باب مفاهیم، اگر تنها به خود آنها توجه کنیم و آنها را به چیز دیگری ورای خودشان نسبت ندهیم، واقعاً نمی‌توان آنها را [متضمن] خطا دانست، زیرا خواه من بزی را تخیل کنم و خواه غولی را، حقیقت هیچ کدام از این دو تخیل (با صرف نظر از دلالت بر مابازاء عینی و خارجی. م) کمتر از حقیقت دیگری نیست.

همچنین نباید بیمناک بود که خطا در اراده و در انفعالات راه یابد، زیرا اگرچه ممکن است من چیزهای نامطلوب و یا حتی چیزهایی را بخواهم که اصلاً وجود نداشته باشد، با این همه، واقعیت کمتر از این نیست که من آنها را می‌خواهم.

بدین ترتیب، تنها چیزی که باقی می‌ماند تصدیقات است که باید بیشترین مراقبت را به عمل آورم مبادا در آنها خطا کنم. اما مهمترین و رایج‌ترین خطایی که ممکن است در تصدیقات رخ دهد این است که حکم کنم که مفاهیم ذهنی من با اشیاءِ خارجی مشابهت یا مطابقت دارند، زیرا قطعاً اگر من این مفاهیم را فقط حالاتی از فکر خویش بدانم و نخواهم آنها را به هیچ شیءِ دیگری نسبت دهم، دشوار می‌توانند زمینه‌ای برای خطای[1] من فراهم سازند.

اما از این مفاهیم، بعضی فطری به نظر می‌رسد، برخی عارضی است [و از خارج آمده] و بعضی دیگر ساخته [یا اختراع[2]] خود من است. زیرا از این که من قوهٔ فهم چیزی

---

۱. خطا در حکم مولود این است که ما اشیائی را در خارج از ذهن موجود می‌دانیم و چنین می‌پنداریم که صور ذهنی ما با آنها انطباق دارد با آن که در واقع چنین نیست. اما اگر چنین انتظار و حکمی نداشته باشیم، بلکه مفاهیم را تنها به عنوان حالات و کیفیات ذهن و بدون نسبت و ارتباط با اشیاء خارجی لحاظ کنیم، دیگر خطائی پیش نمی‌آید، مانند مزه‌ها، بوها، رنگها، صداها، مهر و کین‌ها... .

۲. به عقیدهٔ دکارت، مفاهیم فطری مفاهیمی است از قبیل مفهوم خدا، زمان، نفس، و امتداد که پیش از تجربه بالقوه در نفس موجود است. و بعد از پیدایش زمینهٔ تجربی به مرحلهٔ ظهور و فعلیت می‌رسد. دکارت این مفاهیم را تشبیه می‌کند به بیماری نقرس که در خانواده‌ای ارثی باشد، یعنی همان طور که این بیماری در آغاز تولد یک کودک فعلیت ندارد، بلکه به تدریج همزمان با رشد کودک به فعلیت می‌رسد و نمودار می‌شود، این مفاهیم فطری هم به صورت استعداد در ذهن موجود است و پس از برخورد با ←

را دارم که [عموماً] شیء، حقیقت یا فکر نامیده می‌شود چنین برمی‌آید که این قوه چیزی است که من آن را تنها از طبیعت خاص خویش گرفته‌ام. اما اگر اکنون صدایی می‌شنوم، اگر خورشید را می‌بینم یا احساس گرما می‌کنم، تاکنون حکم کرده‌ام که این احساسها از اشیائی بیرون از من سرچشمه می‌گیرد و سرانجام چنین می‌نماید که عروسان دریایی و اسبان بالدار[1] و [موهوماتی] مانند اینها ساخته ذهن خود من است. اما باز هم ممکن است خود را قانع کنم که همهٔ این مفاهیم از سنخ همانهایی است که آنها را عارضی می‌نامم و از بیرون وارد شده است یا بگویم همهٔ آنها به نحو فطری در من وجود دارد و یا تماماً ساختهٔ ذهن من است، زیرا هنوز منشأ حقیقی آنها با وضوح بر من مکشوف نشده است.

پس تکلیف اصلی من در اینجا این است که در مورد مفاهیمی که ظاهراً از اشیائی خارجی نشأت گرفته‌اند تأمل کنم که چه دلائلی مرا وامی‌دارد تا آنها را مشابه اشیاء خارجی بدانم. در وهله اول چنین می‌نماید که طبیعت این درس را[2] به من آموخته است. دوم این که این را در درون خویش می‌یابم که این مفاهیم به ارادهٔ من بستگی ندارند، زیرا غالباً به رغم خواست من وارد ذهنم می‌شوند. مثلاً هم اکنون، چه من بخواهم و چه نخواهم، گرما را احساس می‌کنم و به همین جهت اطمینان دارم که این احساس یا دست‌کم این مفهوم حرارت به وسیلهٔ چیزی غیر از من، یعنی حرارت آتشی که در کنار آن نشسته‌ام در ذهن من پدید آمده است. من چیزی را بدیهی‌تر از این نمی‌بینم که حکم

→ محسوسات کم‌کم نمودار می‌شود. از خصائص این مفاهیم این است که به صورت واضح و متمایز ادراک می‌شود. اما مفاهیم عارضی مانند مفهوم رنگ، نور، بو، مزه، حرارت و صدا که ظاهراً از خارج مأخوذ است مفاهیمی است مبهم و به همین صورتی که ادراک می‌شود در خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه در برخورد اشیاء محسوس با اندامهای حسی و در واقع از ترکیب اجزاءِ شیءِ خارجی با اجزاءِ عضو حسی پدید می‌آید. قبل از دکارت گالیله و بعد از دکارت لاک هم همین نظریه را داشت و این در حقیقت یک نظریهٔ علمی است نه فلسفی. اما مفاهیم ساخته و پرداختهٔ ذهن مفاهیمی است خیالی مانند مفهوم کیمرا یا غول.

۱. hippogryph جانور افسانه‌ای، که بخشی از پیکر وی بدن اسب و قسمتی تن شیر و بخشی هم بدن عقاب بود.

۲. یعنی مشابهت صورت ذهنی با شیءِ خارجی را.

کنم که همین شیء خارجی ــ و نه چیز دیگر ــ شباهت خود را [به من منتقل و آن را] در ذهن من مرتسم می‌سازد.

اکنون باید ببینم که آیا این دو دلیل به حد کافی محکم و قانع کننده هست؟ وقتی می‌گویم که طبیعت این چیز را به من آموخته است، مقصودم از کلمهٔ طبیعت تنها تمایلی خودبه‌خودی است که مرا به قبول این ارتباط وامی‌دارد، نه فروغی فطری که بدان وسیله دریابم که این حق است، و این دو معنی کاملاً با هم متفاوتند، زیرا چیزی که فروغ فطرت علت اعتقاد به حقانیت آن باشد. اصلاً قابل تردید نیست، چنانکه مثلاً با نور فطرت دریافته‌ام که می‌توانم از این که شک می‌کنم نتیجه بگیرم که وجود دارم و مانند اینها. هیچ قوه دیگری هم در من نیست که بتوانم به اندازهٔ نور فطرت به آن اعتماد کنم و به‌وسیلهٔ آن حقیقت را از خطا بازشناسم و به من بیاموزد که آن چه این نور برای من صواب جلوه می‌دهد در واقع صواب نیست. اما در مورد امیالی هم که به نظر من طبیعی می‌نماید، بارها دیده‌ام که وقتی ناگزیر بودم از فضیلت و رذیلت یکی را اختیار کنم، همین امیال بیشتر مرا به سمت آن چه بدتر است سوق داده است، به همین جهت هم دلیلی ندارد که در باب صواب و خطا پیرو آنها باشم.

و اما دلیل دیگر، که می‌گوید: «این مفاهیم باید از جای دیگر نشأت گرفته باشند چون به ارادهٔ من بستگی ندارند» من آن را به هیچ روی قانع‌کننده‌تر نمی‌دانم، زیرا درست همان طور که امیالی که هم اکنون از آنها سخن گفتم به رغم این که همواره بر وفق ارادهٔ من نیستند در من وجود دارند، همچنین شاید قوه [یا استعداد] برازنده‌ای که هنوز برای من ناشناخته است در من باشد که بتواند بدون یاری هیچ شیءِ خارجی این مفاهیم را به وجود آورد، درست، همان طور که تاکنون همواره در خواب چنین می‌نموده است که این مفاهیم بدون یاری اشیاءِ خارجی در من به وجود می‌آیند.

سرانجام اگر هم [بپذیرم که] این مفاهیم مولود اشیاءِ خارجی باشد، نمی‌توان نتیجهٔ ضروری گرفت که با آن اشیاء مشابهت دارند، به عکس، بارها در موارد فراوان دیده‌ام که میان شیءِ خارجی و مفهوم آن تفاوت شدیدی وجود دارد. مثلاً من دو مفهوم کاملاً متباین از خورشید در ذهن دارم که یکی از حس ریشه می‌گیرد و باید در مقوله

مفاهیم عارضی قرار گیرد [که هم اکنون گفتم از خارج نشأت می‌گیرد] و برحسب آن، خورشید برای من به غایت کوچک می‌نماید، اما مفهوم دیگر که برحسب آن خورشید چندین بار از زمین بزرگتر به نظر می‌رسد، مأخوذ است از دلائل علم هیأت، یعنی مأخوذ از مفاهیمی است که فطری من و یا به وجهی ساختهٔ خود من است. بدون شک، این دو مفهوم محال است که هر دو مشابه یک خورشید باشند و عقل حکم می‌کند که بگویم مفهومی که بی‌واسطه از خود خورشید سرچشمه گرفته است بیشترین ناهمانندی را با خورشید دارد.

تمام اینها سبب می‌شود که بگویم: این که تاکنون معتقد بودم اشیائی بیرون از من و متفاوت با من وجود دارد که از طریق اندامهای حسی یا هر وسیلهٔ ممکن دیگر این مفاهیم یا صور را به من منتقل [و مشابه خود را در من مرتسم] می‌سازد، نه بر اساس یک حکم قطعی [یا سنجیده] بلکه فقط مولود انگیزه‌ای کور [و گستاخانه] بود.

اما راه دیگری هم وجود دارد تا تحقیق شود که آیا از اشیائی که مفاهیم آنها در ذهن من هست چیزی در خارج از ذهن وجود دارد؟ اگر این مفاهیم را تنها به عنوان حالات (و کیفیاتی) از فکر لحاظ کنم، هیچ گونه مغایرت یا نابرابری میان آنها نمی‌بینم، بلکه چنین می‌نماید که همهٔ آنها به یک منوال از خود من ناشی می‌شوند. اما وقتی آنها را به عنوان صورتهایی لحاظ کنیم که بعضی حاکی از یک چیز و بعضی حاکی از چیز دیگر است، بدیهی است که کاملاً با یکدیگر متفاوتند. بدون تردید مفاهیمی که از جوهر حکایت می‌کنند چیزی بیشتر و به تعبیری: حاوی واقعیت ذهنی بیشتری هستند [یعنی به‌وسیله حکایت، از مرتبه عالیتری از وجود یا کمال برخوردارند] تا مفاهیمی که فقط از حالات یا اعراض حکایت می‌کنند. همچنین مفهومی که از خدائی متعال، سرمد، نامتناهی، [تغییرناپذیر]، عالم مطلق، قادر مطلق، و خالق کل ماسوی حکایت می‌کند، قطعاً مشتمل بر واقعیت ذهنی[1] بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارند.

1. objective

اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تامه دست کم باید به اندازهٔ معلولش مشتمل بر واقعیت باشد، زیرا معلول واقعیت خود را، جز از علت، از کجا می‌گیرد؟ و اگر علت این واقعیت را در خود نداشته باشد چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل سازد؟

از اینجا نه فقط نتیجه می‌گیریم که محال است چیزی از عدم پدید آید، بلکه نتیجه هم می‌گیریم که هر چیزی که کاملتر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری، باشد محال است از چیزی صادر شود که کمال کمتری دارد. این مطلب نه تنها در مورد معلولهایی که [به اصطلاح فلاسفه] واقعیتی بالفعل[1] یا صوری دارند، بلکه در مورد مفاهیمی هم که به اصطلاح [آنها] فقط واقعیت ذهنی محسوب می‌شوند، آشکارا صادق است: مثلاً سنگی که هنوز موجود نشده محال است هم اکنون موجود شود، مگر به وسیلهٔ چیزی که تمام اجزاء ترکیبی سنگ را به همان صورت یا والاتر از آن در خود داشته باشد، [یعنی شامل خود اشیاءِ موجود در سنگ و یا اشیائی والاتر از آنها باشد].[2] همچنین محال است حرارت در موضوعی که قبلاً فاقد حرارت بوده است پدید آید، مگر به وسیلهٔ چیزی که در رتبه، [درجه یا نوع] دست کم به اندازهٔ حرارت واجد کمال باشد و همچنین است در همهٔ موارد دیگر. اما علاوه بر این، مفهوم حرارت یا مفهوم سنگ هم محال است در ذهن موجود شود، مگر به وسیلهٔ علتی که دست کم حاوی همان اندازه از واقعیت باشد که من در حرارت یا سنگ تصور می‌کنم.[3] زیرا هرچند این علت چیزی از واقعیت

۱. مراد از واقعیت بالفعل واقعیت خارجی است، در مقابل واقعیت یا وجود ذهنی.
۲. گفتیم که وجود بالفعل یا صوری، وجود خارجی است به همان صورت که بالفعل موجود است، اما وجود والاتر که دکارت از آن به وجود eminent تعبیر می‌کند وجودی است که تمام کمالاتی را که در وجود بالفعل یا صوری موجود است، با چیزی اضافی واجد است، چنان که گفته می‌شود عالم eminently در وجود خداوند موجود است، یعنی نه به همان صورت، بلکه به گونه‌ای والاتر.
۳. خلاصهٔ سخن دکارت این است که همان طور که کمال اشیاءِ خارجی نیاز به علتی دارد که همان کمال یا بیشتر از آن را داشته باشد، همچنین مفهوم کمال مطلق یا ذات کامل مطلق یعنی مفهوم خدا هم نیاز به علتی دارد که در کمال همپایهٔ این مفهوم یا والاتر از آن باشد و آن علت، خداست.

بالفعل یا صوری خود را به مفهومی که پیش من است منتقل نمی‌سازد، اما نباید از اینجا تصور کرد که ضرورتاً از واقعیت کمتری برخوردار است، باید به یاد بیاوریم که هر مفهومی [چون فعل ذهن است] طبیعتش به گونه‌ای است که به خودی خود مقتضی هیچ واقعیت صوری[1] نیست، مگر آنچه از ذهن به عاریت گیرد [و اخذ و اقتباس کند] و مفهوم هم فقط حالتی (یا کیفیتی) است از حالات (و کیفیات) ذهن یعنی شیوه یا طرز تفکر است. اما برای آنکه یک مفهوم حاوی فلان واقعیت ذهنی باشد، نه واقعیتی دیگر، بدون شک باید این واقعیت را از علتی گرفته باشد که واقعیت صوری آن، دست کم، به اندازهٔ واقعیت ذهنی این مفهوم باشد. زیرا اگر فرض کنیم چیزی در مفهوم هست که در علتش نیست، لازم می‌آید که آن را از عدم گرفته باشد. اما این نوع وجود، که به وسیلهٔ آن، چیزی از طریق مفهوم به نحو ذهنی [یا حکایت] در فاهمه موجود است هر قدر هم ناقص باشد، باز، بدون شک نمی‌توان آن را معدوم دانست و در نتیجه نمی‌توان گفت این مفهوم از عدم نشأت گرفته است.

همچنین نباید تصور کنم که چون واقعیتی که در این مفاهیم می‌بینم فقط ذهنی است پس لازم نیست این واقعیت به نحو صوری در علل مفاهیم من وجود داشته باشد، بلکه کافی است به نحو ذهنی در آنها موجود باشد. زیرا درست همان طور که این نوع وجود داشتن به نحو ذهنی برحسب طبیعت خاص مفاهیم، مخصوص آنهاست، نوع [یا چگونگی] وجود داشتن به نحو صوری هم، برحسب طبیعت خاص علل این مفاهیم (که دست کم در مورد علل اولی و اصلی صادق است) اختصاص به این علل دارد.[2] و اگرچه

۱. یعنی خارجی و عینی، در صفحات آینده هم چند جا به همین معنی به کار رفته است. شاید استعمال این لفظ در این معنی، از آن جهت باشد که در فلسفه مشّاء و اسکولاستیک ـ که رسوبات آن، همچنان در ذهن دکارت سخت رسوخ دارد ـ شیئیت هر چیزی را به صورت آن می‌دانند نه به ماده آن.
۲. خلاصهٔ سخن در این بند این است که اگر کسی بگوید: «به حکم سنخیت میان علت و معلول باید علت وجود یک مفهوم یا یک وجود ذهنی، مفهوم یا وجود ذهنی باشد نه وجود خارجی» جواب این است که: «اگر هم بپذیریم که علت یک مفهوم یا وجود ذهنی، وجود خارجی است این کار تا بینهایت پیش نمی‌رود، بلکه سرانجام باید به نخستین مفهومی برسیم که معلول شیءِ خارجی است و آن شیءِ خارجی باید در کمال همپایهٔ این مفهوم یا کاملتر از آن باشد.

ممکن است مفهومی علت پیدایش مفهوم دیگر باشد، اما این کار تا بینهایت[1] ادامه نخواهد یافت، بلکه سرانجام ناگزیر به [نخستین] مفهومی می‌رسیم که علتش عالیترین مثال (یا الگو و مبدء اصلی)[2] است و تمام واقعیت [یا کمالی] که فقط به نحو ذهنی[3] [یا از طریق حکایت] در این مفاهیم هست به نحو صوری[3] [و واقعی] در آن علت مندرج است. بدین ترتیب به یاری همان نور فطرت با وضوح درمی‌یابم که مفاهیم در من به منزلهٔ [نقوش یا] تصاویر است که در حقیقت کاملاً امکان دارد کمال آنها از کمال چیزهایی که این مفاهیم از آنها گرفته شده است کمتر باشد، اما محال است حاوی چیزی بزرگتر یا کاملتر (از آنها) باشد.

من هر چه بیشتر و دقیقتر در [همهٔ] این مطالب تأمل می‌کنم، درستی آنها را با وضوح و تمایز بیشتر بازمی‌شناسم. اما سرانجام از همهٔ اینها چه نتیجه‌ای می‌گیرم؟ نتیجه

---

۱. در متنِ مبنا indefinitely (= بصورت نامتعین) است که گویا خطای چاپی باشد و درست آن باید infinitely (نامتناهی، بصورت قید) باشد، چنان که در ترجمه فرانسوی و ترجمه Cottingham هم نامتناهی آمده است.

۲. در ترجمهٔ archetype که به معنای الگوی اصلی و در افلوطین یکی از ایده‌ها یا مثالهایی است که موجودات از آن تبعیت می‌کنند و در فلسفه مدرسی ایده‌ای است در علم خداوند که صورت اشیاء مخلوق را تعیین و ضرورت می‌بخشد. لغت‌نامهٔ وبستر.

۳. برحسب تفاوت نظریه اسکولاستیک که در بندهای آینده آمده، واقعیت «صوری» (formal) یک چیز، عبارت است از واقعیت ذاتی خود همان چیز، اما واقعیت ذهنی (objective) یک مفهوم، کارکرد محتوای تصویری (یا حکایتگری) آن مفهوم است. بدین ترتیب، اگر مفهوم A از شیءِ x حکایت کند (=کارکرد یا function)، در آن صورت F بودن (یا کارکرد حکایت) به نحو صوری در x و به نحو ذهنی در A مندرج است. (ترجمه کوتینگهام، پاورقی ص ۲۸).

مراد من از وجود ذهنی مفهوم خورشید این است که مفهوم خورشید خود همان خورشید است که در ذهن موجود است، البته نه با وجود صوری، آن چنان که در آسمان موجود است بلکه با وجود ذهنی یعنی به طریقی که اشیاء معمولاً در ذهن هستند. اما این نحوه از وجود، در کمال بسیار کمتر است از وجودی که اشیاء بیرون از ذهن دارند ولی همان طور که گفتم معدوم صرف هم نیست (پاسخ دکارت در اعتراضات: ترجمه J.Co ص ۷۵) ملاحظه می‌شود که درست پژواک سخن مشّاء بلکه عین همان است یعنی ماهیت شیء خود همان شیء است بلحاظ وجود ذهنی و بدون ترتب آثار خارجی و خود همان شیء است بلحاظ وجود عینی و با ترتب آثار.

این است که اگر واقعیت ذهنی هر کدام از مفاهیم من به گونه‌ای باشد که با وضوح دریابم که این واقعیت نه به همان صورت در من موجود است و نه والاتر از آن و در نتیجه محال است که خود من علت آن باشم، پس ضرورتاً لازم می‌آید که من در عالم تنها نباشم، بلکه موجود دیگری هم وجود داشته باشد که علت مفهوم یاد شده باشد؛ اما اگر چنین مفهومی در من وجود نمی‌داشت، هیچ دلیل کافی نداشتم که مرا به وجود موجودی غیر از خودم مطمئن سازد، زیرا من با دقت تمام، همه جا را بررسی کرده‌ام، و تاکنون به هیچ دلیل دیگری دست نیافته‌ام.

اما از میان این مفاهیم، علاوه بر مفهومی که از خود من حکایت می‌کند ـ و در مورد آن، در اینجا هیچ اشکالی[1] وجود ندارد ـ مفهوم دیگری هست که از خدایی حکایت می‌کند، مفاهیم دیگری هم از اشیاءِ مادی و بیجان، بعضی از فرشتگان، برخی از جانداران و خلاصه پاره‌ای هم از افراد انسانی مشابه خودم حکایت دارند.

اما در مورد مفاهیمی که از افراد دیگر یا از جانداران یا از فرشتگان حکایت می‌کنند، آسان می‌توانم آنها را حاصل امتزاج [و ترکیب] مفاهیم دیگری بدانم که از خودم، از اشیاءِ مادی و از خدا دارم، اگرچه غیر از من، در همهٔ عالم، نه انسانی باشد و نه حیوانی و نه فرشته‌ای.

اما در باب مفاهیم اشیاءِ مادی، در آنها چیزی نمی‌بینم که به قدری بزرگ یا عالی باشد که صدورش از خود من محال باشد، زیرا اگر با همان شیوه‌ای که دیروز مفهوم موم را بررسی کردم، اینها را هم با دقت بیشتر و یک به یک بررسی کنم، خواهم دید که در آنها چیزی که با وضوح و تمایز قابل ادراک باشد بسیار کم است. حجم یا امتداد در درازا و پهنا و ستبرا را من این گونه (با وضوح و تمایز) ادراک می‌کنم، همچنین شکلی که

---

۱. اتفاقاً اشکال عمده در همین جا است که ما از خودمان یا از من، هیچ مفهوم واقعی نداریم، چراکه مفهوم مخصوص علم حصولی است و این علم در جائی است که میان مدرِک و مدرَک مغایرتی ـ یعنی وحدت از یک حیث و کثرت از حیث دیگر ـ وجود داشته باشد، با آن که در ادراک نفس نسبت به خودش هیچگاه دوگانگی و مغایرتی پدید نمی‌آید و بنابراین ما، مفهوم و به اصطلاح خودمان ماهیتی از نفس، در ذهن نداریم.

حاصل پایان یافتن این امتداد است، وضعی که اجسام با اشکال مختلف نسبت به یکدیگر می‌گیرند و حرکت یا تغییر وضع و به اینها می‌توان جوهر و استمرار و عدد را هم اضافه کرد. اما اشیاءِ دیگری از قبیل نور، رنگها، صداها، بوها، مزه‌ها، گرما، سرما و کیفیات ملموس دیگر، اینها را من آن چنان تیره و درهم می‌یابم که حتی نمی‌دانم حقیقت دارد یا باطل است [و نمودی بیش نیست] یعنی نمی‌دانم آیا مفاهیمی که از این کیفیات می‌سازم راستی مفاهیم اشیاءِ واقعی است یا نه [فقط از موجوداتی موهوم حکایت می‌کنند که وجود واقعی برای آنها محال است]. زیرا اگرچه پیش از این دریافتم که خطا به معنای واقعی یا خطا به لحاظ صورت تنها در تصدیقات ممکن است، با این همه ممکن است به لحاظ ماده هم نوعی خطا در مفاهیم یافت شود و آن وقتی است که این مفاهیم از معدوم چنان حکایت کنند که گویی شیء [موجودی] است، مثلاً مفهومهایی که من از سرما و گرما دارم آن قدر از وضوح و تمایز به دور است که به وسیلهٔ آنها نمی‌توانم بگویم آیا سرما فقط فقدان گرماست یا گرما فقدان سرماست و یا هر دو، کیفیاتی واقعی هستند یا واقعی نیستند؟ و چون [از آن جهت که مفاهیم همانند تصاویر است] هیچ مفهومی نیست مگر آنکه ظاهراً از چیزی حکایت می‌کند، اگر درست باشد که بگوییم سرما فقط فقدان گرماست، خطا نامیدن مفهومی که سرما را بصورت امری واقعی و تحصلی[1] به من می‌نمایاند کاری ناصواب نخواهد بود و همچنین است مفاهیمی از این قبیل.

بدون شک لازم نیست این قبیل مفاهیم را به سازنده‌ای غیر از خودم نسبت بدهم، زیرا اگر آنها خطا باشند، یعنی از اشیائی حکایت کنند که وجود ندارند، نور فطرت مرا آگاه می‌کند که اینها از عدم نشأت یافته‌اند، یعنی تنها از آن جهت در من وجود دارند که طبیعت من نقصی دارد [و کامل محض نیست]. اما اگر این مفاهیم حقیقت داشته باشند باز هم از آنجا که واقعیت را آن چنان برای من ناچیز نشان می‌دهند که حتی نمی‌توانم مابازاء آنها را از معدوم به روشنی بازشناسم، پس دلیلی نمی‌بینم که آنها را

۱. positive : تحصلی، ایجابی، اثباتی،...

مخلوق خودم ندانم [و من سازندهٔ آنها نباشم].

اما از مفاهیم واضح و متمایزی که از اشیاءِ مادی دارم، بعضی را ظاهراً توانسته‌ام از مفهومی که از خودم دارم بدست آورم، مانند مفهوم جوهر، دوام، عدد و مانند اینها. زیرا [حتی] وقتی می‌اندیشم که سنگ جوهر است یا دست کم چیزی است که به خودی خود می‌تواند موجود باشد، و من هم جوهرم، با آنکه [به درستی] تصور می‌کنم که من چیزی هستم که می‌اندیشد و امتداد ندارد، اما سنگ چیزی است دارای امتداد که نمی‌اندیشد، و به همین جهت میان این دو تصور تفاوت بارزی وجود دارد، با این همه، این دو تصور در این امر مشترکند که هر دو از جوهر حکایت می‌کنند. همچنین وقتی می‌بینم که هم اکنون وجود دارم و نیز به یاد می‌آورم که در گذشته هم وجود داشته‌ام و وقتی افکار گوناگونی به ذهنم می‌رسد که می‌توانم شمار آنها را بازشناسم، در این هنگام، مفهوم دوام و عدد را [از خودم] به دست می‌آورم و از آن پس می‌توانم آنها را به هر چیزی که بخواهم سرایت دهم.

اما در مورد همهٔ کیفیات دیگری که مفاهیم اشیاءِ جسمانی از آنها تشکیل می‌شود، یعنی امتداد، شکل، وضع و حرکت، درست است که اینها به نحو صوری در من نیستند، زیرا من فقط چیزی هستم که فکر می‌کند، اما از آنجاکه اینها فقط حالاتی است از جوهر [و به تعبیری: همچون پوششی است که جوهر جسمانی از ورای آن، برای ما نمودار می‌شود] و خود من هم یک جوهرم، ظاهراً ممکن است اینها به نحوی والاتر در خود من مندرج باشند.

بدین ترتیب فقط مفهوم خدا باقی می‌ماند که باید در آن تأمل کنیم که آیا [در] آن، چیزی است که صدورش از خود من محال باشد. مراد من از کلمهٔ «خدا» جوهری است نامتناهی، [سرمد، تغییرناپذیر]، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیزی دیگری را، اگر چیز دیگری وجود داشته باشد، آفریده است. اما همهٔ این صفات به گونه‌ای [عظیم و والا] است که هر قدر عمیقتر در آنها تأمل می‌کنم کمتر به نظر می‌رسد که [مفاهیمی که از آنها دارم] بتوانند تنها از خود من صادر شده باشند؛ بنابراین از آنچه تاکنون گفته شد باید نتیجه گرفت که خدا بالضروره وجود دارد.

زیرا اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهیم، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من پدید آورده باشد.

و نباید هم تصور کنم که من، نامتناهی را نه از طریق مفهومی حقیقی بلکه فقط از راه سلب امر متناهی ادراک می‌کنم، همچنانکه سکون و ظلمت را از طریق سلب حرکت و نور ادراک می‌نمایم[1]، زیرا به عکس، با وضوح می‌بینم که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی و بنابراین، مفهوم نامتناهی به وجهی، پیش از مفهوم متناهی در من هست، یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد. زیرا اگر هیچ مفهومی از موجودی کاملتر از خودم در من نباشد که در مقایسه با آن به نقائص طبیعت خویش واقف شوم، چگونه ممکن است علم حاصل کنم که در من شک و خواهش وجود دارد، یعنی فاقد چیزی هستم و کمال تام ندارم؟

همچنین نمی‌توان گفت که شاید این مفهوم خدا به لحاظ ماده [ترکیبی] خطا باشد و بنابراین، ممکن است آن را از عدم بدست آورده باشم [یعنی] همان طور که هم اکنون در مورد مفاهیم گرما و سرما و مانند آنها گفتم، [شاید این هم از آن جهت در من وجود دارد که من ناقصم (و در واقع از نقص من نشأت گرفته است)]، زیرا به عکس، از آنجا که این مفهوم، کاملاً واضح و متمایز و بیش از هر مفهوم دیگری حاوی واقعیت ذهنی است،

---

۱. این، جواب از سؤال مقدری است، زیرا تجربیون مفهوم نامتناهی را مفهومی سلبی می‌دانند که از رفع یا سلب مفهوم متناهی که ایجابی است به دست آمده است و بنابراین حاکی از مابازاءِ خارجی نیست. اما دکارت، به عکس این، می‌گوید که این مفهوم نامتناهی مفهومی است ایجابی نه سلبی. به عبارت دیگر: مفهوم سلبی گاهی از قبیل مفهوم نابیناست که سلب امر وجودی است و گاهی از قبیل مفهوم نامتناهی است که سلب امر عدمی است. در قسم اول ذهن عدم بینایی را از بینایی انتزاع می‌کند، یعنی یک موجود زنده را نخست در حال بینایی و سپس در حال عدم بینایی لحاظ می‌کند و مفهوم نابینایی یا سلب بینایی را از آن به دست می‌آورد. اما در قسم دوم مفهوم عدم تناهی به معنای حد و مرز نداشتن و گسترش و اطلاق داشتن است. در واقع مفهوم تناهی به معنای حد و مرز و انتها داشتن و یا تا بینهایت امتداد و گسترش نیافتن است و اینها اموری است سلبی و عدمی و مفهوم عدم تناهی متضمن سلب اینهاست و سلب سلب اثبات و ایجاب است.

هیچ مفهومی نیست که به خودی خود حقیقی‌تر از آن باشد یا کمتر از آن در مظان خطا [و بطلان] واقع شود. می‌گویم مفهوم این ذاتی[1] که کامل مطلق و نامتناهی است مفهومی است کاملاً حقیقی، زیرا اگرچه می‌توان تصور کرد که چنین ذاتی[1] وجود نداشته باشد، اما نمی‌توان تصور کرد که مفهوم او، آن طور که در باب مفهوم سرما گفتم، از هیچ امر واقعی حکایت نمی‌کند. همچنین این مفهوم بسیار واضح و متمایز است، زیرا هر شیء واقعی، حقیقی و حاکی از کمالی را که ذهن من با وضوح و تمایز تصور کند، کاملاً در این مفهوم مندرج است. این مفهوم حقیقت دارد، اگرچه من بر نامتناهی احاطه نمی‌یابم و اگرچه در خداوند چیزهای (صفات) بینهایتی هست که من نمی‌توانم بر آنها احاطه یابم و شاید هم هیچگاه، حتی به ذهنم نیایند، زیرا مقتضای ذات نامتناهی این است که ذات متناهی و محدود من از احاطه بر آن عاجز باشد و کافی است این (نامتناهی) را بفهمم[2] و حکم کنم که تمام چیزهایی که من با وضوح ادراک می‌کنم و می‌دانم که در آنها کمالی ـ و شاید هم بینهایت اوصاف دیگر ـ هست که برای من ناشناخته است به نحو صوری[3] یا والاتر از آن در خدا وجود دارد، بنابراین مفهومی که از خدا دارم از تمام مفاهیمی که در ذهن من است حقیقی‌تر، واضحتر و متمایزتر است.

اما شاید هم من چیزی باشم بیش از آنچه خود را تصور می‌کنم و شاید همهٔ آن کمالاتی که به خداوند نسبت می‌دهم به وجهی بالقوه در من موجود باشند، اگرچه هنوز به مرحلهٔ ظهور یا فعلیت نرسیده‌اند. در واقع من تاکنون آزموده‌ام که معرفتم اندک اندک افزایش [و تکامل] می‌یابد و هیچ مانعی نمی‌بینم که این افزایش همچنان تا بینهایت ادامه یابد و نیز مانعی نمی‌بینم که بعد از رسیدن به این مرحله از افزایش [یا کمال] بتوانم

---

۱. در متن و در J. Co. being است که معنای متداول آن، وجود و موجود است، لفظ ذات برگرفته از متن فرانسوی است زیرا اگر ترجمه می‌شد: «چنین موجودی وجود نداشته باشد» متعارض به نظر می‌رسید.

۲. به عقیده دکارت، می‌توان چیزی را شناخت یا فهمید، بی آن که بطور کامل ادراک شود «درست همان طور که می‌توانیم کوهی را لمس کنیم اما بازوان خود را پیرامون آن نگذاریم. ادراک چیزی، فراگرفتن آن، در ذهن است، برای شناخت چیزی کافی است آن را با ذهن خویش لمس! کنیم» (نامه به مرسن ۲۶ می ۱۶۳۰) پاورقی از J.Co.

۳. یعنی به نحو عینی و به صورت مابازاء و محکی یک مفهوم.

به واسطهٔ این معرفت تمام کمالات دیگر ذات الوهی را بدست آورم و سرانجام چرا قوهٔ کسب این کمالات، اگر واقعاً در من هست، نتواند مفاهیم این کمالات را [در ذهن من مرتسم و] ایجاد کند.

با این همه، [با اندک تأملی] درمی‌یابم که این کار ممکن نیست. زیرا اولاً اگرچه درست است که معرفت من هر روز به درجات تازه‌ای از کمال می‌رسد و در طبیعت من چیزهای بالقوهٔ فراوانی وجود دارد که هنوز به فعلیت نرسیده‌اند، با این همه، هیچ کدام از این امتیازات [به هیچ وجه] با مفهوم خدا ـ که در آن هیچ چیز اصلاً بالقوه نیست، [بلکه همه چیز بالفعل و واقعی است] ـ ارتباط ندارد و حتی خود همین که معرفت من اندک اندک افزوده می‌شود دلیلی خدشه‌ناپذیر [و کاملاً قطعی] بر نقص آن خواهد بود. بعلاوه، هرچند معرفت من به تدریج زیاد می‌شود، اما نمی‌توان گفت که نامتناهی بالفعل خواهد شد، زیرا هرگز به چنان نقطه اوجی [از کمال] نخواهد رسید که تحصیل افزایش بیش از آن محال باشد. اما من خدا را نامتناهی بالفعل می‌دانم، بنابراین محال است بر کمال مطلق وی چیزی افزوده شود. و سرانجام [خوب] می‌دانم که وجود ذهنی یک مفهوم نمی‌تواند معلول موجودی باشد که فقط بالقوه وجود دارد و در واقع معدوم است ـ بلکه فقط می‌تواند معلول موجودی باشد که خود وجود صوری یا بالفعل داشته باشد.

من واقعاً در تمام آنچه هم اکنون گفتم چیزی نمی‌بینم که برای هرکس که بخواهد در این موضوع نیک بیندیشد با همان نور فطرت، بدیهی [و با سهولت تمام قابل شناخت] نباشد؛ اما وقتی اندکی از دقتم می‌کاهم و می‌بینم که بینش ذهنم به وسیلهٔ صور محسوسات، تا حدی تیره و به تعبیری کور می‌شود، دیگر نمی‌توانم آسان به خاطر بیاورم که چرا مفهومی که من از ذات کاملتر از خودم دارم ضرورتاً باید به وسیلهٔ موجودی که واقعاً کاملتر است در من نهاده شده باشد؛ و به همین جهت می‌خواهم در اینجا پیشتر بروم و ببینم آیا خود من که این مفهوم [خدا] را دارم اگر چنین موجودی وجود نمی‌داشت ممکن بود وجود داشته باشم؟

می‌پرسم در آن صورت من وجود خودم را از چه کسی می‌گرفتم؟ شاید از خودم یا از پدر و مادرم و یا از منبع دیگری که در کمال همپایهٔ خدا نیستند، زیرا قابل تصور

نیست که چیزی کاملتر و یا حتی در کمال با وی برابر باشد.

اما اگر من [از هر موجود دیگری مستقل و] خود معطی وجود خویش بودم، دیگر نه شک می‌کردم، و نه آرزوی چیزی داشتم، و خلاصه هیچ کمالی را فاقد نبودم، زیرا هرگونه کمالی را که مفهومی از آن داشتم به خود ارزانی می‌داشتم و بدین ترتیب خدا بودم. و نباید تصور کنم که شاید تحصیل آنچه من فاقد آنم، از آنچه هم اکنون دارم دشوارتر باشد، زیرا به عکس، این مطلب کاملاً بدیهی است که من، یعنی شیء یا جوهری که فکر می‌کند، پدید آمدنم از نیستی بسیار صعب‌تر است از تحصیل معرفت دربارهٔ چیزهای فراوانی که نسبت به آنها جاهلم و چیزی جز اعراض همان جوهر مدرک نیستند. اما بدیهی است که اگر من خود، این مرتبهٔ والای کمال را که هم اکنون از آن سخن گفتم به خود می‌دادم [یعنی اگر معطی وجود خودم می‌بودم] دست‌کم چیزهای سهل‌الوصولتر را [یعنی بسیاری از شاخه‌های معرفت را که ذات من از آنها محروم است] از خود دریغ نمی‌کردم. همچنین هیچ‌کدام از اوصافی را هم که مندرج در مفهومی است که از خدا دارم از خود دریغ نمی‌داشتم، زیرا تحصیل هیچ کدام برای من دشوارتر نمی‌نمود، و اگر تحصیل یکی دشوارتر بود، قطعاً آن را همان طور دشوار می‌یافتم، زیرا (با فرض این که منشأ همهٔ چیزهای دیگری که دارم خود منم) می‌بایست از آنها بدست آورم که قوای من محدود است [و نمی‌توانم آن (دشوارتر) را تحصیل کنم].[1]

بلکه اگر هم فرض می‌کردم که شاید همواره همین طور که هم اکنون هستم، موجود بوده‌ام، باز هم نمی‌توانستم از قوت این استدلال شانه خالی کنم و درمی‌یافتم که نتیجه این استدلال این است که لازم نیست در جستجوی هیچ خالقی برای وجودم باشم.[2] زیرا تمام دوران حیات مرا می‌توان به اجزاءِ بینهایتی تقسیم کرد که هیچ کدام از

---

۱. یعنی از آنجاکه، بنا به فرض، همهٔ مفاهیم را خود من می‌سازم، اگر ساختن یکی از آنها دشوارتر از دیگری باشد، باید به این دشواری آگاه باشم و بدانم که می‌توانم یک مفهوم را به آسانی ایجاد کنم، ولی توانائیم در ایجاد دیگری محدود است، با آنکه چنین آگاهیی ندارم.

۲. در ترجمه فرانسوی: «و درمی‌یافتم که بالضروره خداوند خالق وجود من است».

آنها به هیچ روی، به دیگری وابسته نباشد و بنابراین، از این که من اندکی قبل وجود داشته‌ام لازم نمی‌آید که هم اکنون هم باید موجود باشم، مگر آنکه در این لحظه، به اصطلاح، علتی مرا از نو بیافریند یعنی مرا ابقا کند.

در حقیقت برای همهٔ کسانی که به دقت در ماهیت زمان بنگرند کاملاً واضح و بدیهی است که یک جوهر برای بقا در هر آنی از آنات دوام خود، به همان قدرت و همان فعلی نیاز دارد که ـ اگر هم اکنون موجود نبود ـ برای صدور و آفرینش مجدد آن ضرورت داشت. بنابراین، همان نور فطرت با وضوح به ما نشان می‌دهد که تفاوت احداث و ابقاء تنها در ذهن ماست [نه در واقع].

پس در اینجا فقط لازم است که از خود سؤال کنم ببینم آیا در من چنان نیرویی هست که بتوانم کاری کنم که من، که هم اکنون موجودم، در آینده هم موجود باشم؛ زیرا از آنجا که من فقط چیزی هستم که فکر می‌کند، یا دست کم از آنجا که در حال حاضر فقط همین جزء از من به دقت مورد بحث است، اگر چنین نیرویی در من وجود داشت قطعاً [همیشه در ذهنم بود و] از آن آگاهی داشتم، اما من چنین نیرویی را در خود نمی‌یابم و از همین جا با وضوح علم حاصل می‌کنم که من به موجودی غیر از خودم قیام دارم.

اما شاید این موجودی که من به آن قیام دارم همان موجودی نباشد که من آن را خدا می‌نامم و شاید والدین من یا علت دیگری که کمالش از کمال خداوند کمتر است مرا پدید آورده باشد، اما چنین چیزی محال است، زیرا همان طور که پیش از این گفتم کاملاً بدیهی است که واقعیت موجود در علت دست کم باید به اندازهٔ واقعیت موجود در معلول باشد و بنابراین از آنجا که من موجودی مدرِکم و در خود مفهومی از خدا دارم، علت منسوب به وجود من، سرانجام هر چه باشد، باید بپذیرم که آن هم موجودی است مدرک و مفهوم همهٔ کمالاتی را که به خداوند نسبت می‌دهم در خود دارد. سپس باز هم می‌توان تحقیق کرد که آیا این علت، اصل [و هستی] خویش را از خودش می‌گیرد یا از چیزی دیگر. زیرا اگر از خودش بگیرد به دلائلی که پیش از این اقامه کردم، لازم می‌آید که این علت خدا باشد، زیرا چون این کمال را دارد که بتواند بالذات موجود باشد، بدون شک این قدرت را هم دارد که همهٔ کمالاتی را که مفهوم آنها را در خویش دارد، یعنی

همهٔ کمالاتی را که من در خدا موجود تصور می‌کنم، بالفعل داشته باشد. اما اگر وجودش را از علتی غیر از خودش بگیرد، باز هم به همان دلیل باید در مورد این علت دوم پرسید که آیا وجودش از خودش است یا از غیر، تا مرحله به مرحله سرانجام برسیم به علتی نهایی که همان خداست.

کاملاً بدیهی است که در اینجا نمی‌توان تا بینهایت پیش رفت، زیرا در اینجا بحث بیشتر بر سر علتی است که در حال حاضر مرا ابقاء می‌کند، نه علتی که در گذشته مرا به وجود آورده است.[1]

همچنین نمی‌توان تصور کرد که شاید چندین علت در ایجاد من با هم همدست شده باشند و من مفهوم یک کمال از کمالاتی را که به خدا نسبت می‌دهم از یک علت و مفهوم کمال دیگر را از علت دیگر گرفته باشم، به طوری که همهٔ این کمالات واقعاً در جایی از عالم موجود باشند، اما همه با هم و یکجا در موجود واحدی که خداست وجود نداشته باشند. زیرا، به عکس، وحدت، بساطت یا انفکاک‌ناپذیری همهٔ چیزهایی که در خداست یکی از کمالات اصلی است که من در خدا موجود می‌دانم. و هرگز امکان ندارد مفهوم این وحدت [و اجتماع] همهٔ کمالات الوهی را علتی در من نهاده باشد که مفاهیم همه کمالات دیگر را هم از وی نگرفته باشم؛ زیرا محال است این علت به من توانایی داده باشد که آنها را در وحدتی انفکاک‌ناپذیر بهم پیوسته ادراک کنم، بی‌آنکه در همان حال به من توانایی داده باشد تا به نحوی ماهیت [و وجود] آنها را بشناسم [و هر کدام از آنها را به وجهی تشخیص دهم].

سرانجام در مورد والدینم [که به ظاهر، تولدم از آنهاست] هرچند تمام آنچه دربارهٔ آنها معتقد بوده‌ام صحیح است، اما از این لازم نمی‌آید که آنها علت بقای من

۱. یکی از شرایط بطلان تسلسل این است که سلسلهٔ علل وجود بالفعل و متحقق داشته باشد، بنابراین تسلسل علل در اجزاءِ زمان ـ که وجود جمعی و بالفعل ندارند ـ محال نیست. مورد بحث دکارت هم در اینجا علت مبقیه است که طبعاً باید با معلول همراه باشد، یعنی وجودش با وجود معلول مجموع و متحد باشد و بنابراین تا بینهایت ادامه نخواهد یافت. اما علت محدثه، هر چند تسلسل در آن هم باطل است، ولی در اینجا مورد بحث نیست.

باشند، و یا حتی از آن حیث که من موجودی مدرِکم به هیچ روی معطی وجود [و علت حدوث] من باشند، زیرا تنها کاری که آنها کرده‌اند وضع پاره‌ای استعدادها بوده است در ماده‌ای که من خودم را، ـ یعنی نفسم را که در حال حاضر خودم را فقط عبارت از همان می‌دانم ـ در آن موجود [محصور] می‌بینم. پس در مورد آنها هم هیچ گونه اشکالی وجود ندارد، بلکه فقط از همین که من هستم و مفهوم موجود کامل علی‌الاطلاق، یعنی خدا، در من هست ضرورتاً نتیجه می‌گیرم که برهان وجود خداوند برعالیترین درجه بداهت مبتنی است.

تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که تحقیق کنم و ببینم این مفهوم را چگونه از خدا به دست آورده‌ام؛ چراکه آن را از طریق حواس نگرفته‌ام و هرگز مانند مفاهیم اشیاءِ محسوس ـ آنگاه که این اشیاء در معرض حواس ظاهر من قرار می‌گیرند یا چنین می‌نماید که قرار گرفته‌اند ـ برخلاف انتظار من بر من عرضه نمی‌شود. همچنین مصنوع [یا اختراع صرف] ذهن من هم نیست، زیرا در توان من نیست که چیزی از آن بکاهم و یا چیزی بر آن بیفزایم؛ پس تنها شقِ باقیمانده این است که همان طور که مفهوم خود من در من فطری است این مفهوم هم در فطری است.

قطعاً نباید تعجب کرد که خداوند، به هنگام آفرینش من، این مفهوم را در من نهاده باشد تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند. همچنین لازم نیست این نشانه، چیزی غیر از خود صنعت باشد. زیرا تنها از این که خداوند مرا آفریده است کاملاً قابل قبول است که به وجهی مرا به صورت و مثال خویش آفریده باشد[1] و من این مماثلت را (که متضمن مفهوم خداست) با همان قوه‌ای ادراک می‌کنم که خودم را با آن ادراک می‌نمایم، یعنی وقتی دربارهٔ خودم می‌اندیشم، نه تنها خود را موجودی [ناقص] ناتمام و قائم به غیر می‌بینم که پیوسته به چیزی بهتر و بزرگتر از خود اشتیاق

۱. یادآور آغاز تورات است که: خدا آدم را به صورت خویش آفرید! حدیثی هم به پیامبر (ص) منسوب است ـ و عرفا و متصوفه هم فراوان به آن استناد و استشهاد جسته‌اند ـ که: «ان الله خلق آدم علی صورته» اما در روایات شیعه و اهل سنت استناد این حدیث را، به این صورت، به پیامبر (ص) نادرست دانسته‌اند. ر.ک.: بحار، ج ۴، ص ۱۱ و ۱۳.

دارد، بلکه این را هم می‌دانم که کسی که من به او قیام دارم همهٔ این اوصاف عظیمی را که من به آنها مشتاقم [و مفاهیم آنها را در ذهن خود می‌یابم] در [ذات] خویش دارد، آن هم نه به صورت نامتعین یا فقط بالقوه، بلکه به صورتی واقعی، بالفعل و نامتناهی و بدین ترتیب علم حاصل می‌کنم که او خداست. تمام استحکام برهانی که من در اینجا برای اثبات وجود خداوند اقامه کردم در همین است که می‌بینم محال است طبیعت من به همین صورتی باشد که هست، و در واقع من در خود مفهوم خدا را داشته باشم، مگر آنکه همان خدا واقعاً وجود داشته باشد، همان خدایی که مفهوم او در من است یعنی کسی که واجد همهٔ کمالات والایی است که ذهن ما می‌تواند مفهومی از آنها داشته باشد بی‌آنکه بتواند کاملاً به آنها علم حاصل کند، خدایی که از هر خطا و عیبی منزه [و از هر آنچه نشانی از نقص داشته باشد مبرا] است.

از اینجا با وضوح تمام معلوم می‌شود که محال است خدا فریبکار باشد، زیرا نور فطرت به ما تعلیم می‌دهد که نیرنگ و فریبکاری ضرورتاً ناشی از نقص است.

اما پیش از آنکه این موضوع را دقیقتر بررسی کنم و به تأمل در حقایق دیگری که از آن قابل استنتاج است بپردازم، بسیار بجاست که در اینجا اندکی توقف کنم تا دربارهٔ خود این خدای [کامل مطلق] تأمل کنم، با فراغت در صفات بدیع وی نیک بیندیشم و دست کم تا آنجا که قدرت ذهن من، که تقریباً مبهوت این نظرگاه مانده، به من اجازه می‌دهد، در زیبائی این نور بسیار مشعشع نیک بنگرم و آن را ستایش و پرستش کنم. زیرا همان طور که ایمان به ما یاد می‌دهد که سعادت عظمی در حیات دیگر منحصر است به تأمل در جلال الهی، همچنین هم اکنون تجربه به ما می‌آموزد که «تأملی» همانند آن، اگرچه در کمال بسیار کمتر از آن، سبب می‌شود که ما از عالیترین بهجتی که در این زندگی برای ما قابل درک است برخوردار شویم.

تأمل چهارم

در حقیقت و خطا

من در این روزهای گذشته خوب عادت کرده‌ام که ذهنم را از قید حواس وارهانم و با دقت تمام مشاهده کرده‌ام که آنچه ما در باب اشیاءِ مادی با یقین می‌شناسیم بسیار اندک است و معرفت ما در باب نفس انسانی بسیار بیشتر و درباره خود خداوند باز هم بسیار بیشتر است؛ بنابراین، هم اکنون بی هیچ زحمتی افکارم را از پرداختن به امور [حسی یا] خیالی منصرف، و به اموری معطوف خواهم کرد که چون از هر گونه پیوند با ماده پیراسته‌اند معقول صرفند. بدون شک مفهومی که من از نفس انسانی دارم، از آن حیث که نفس چیزی است که می‌اندیشد و درازا، پهنا، ستبرا و هیچ یک از اوصاف جسم را ندارد، از مفهومی که از هر شیءِ مادی دیگر دارم به نحو قیاس‌ناپذیری متمایزتر است. و وقتی می‌بینم که شک می‌کنم، یعنی موجودی ناقص و غیرقائم بذاتم، مفهوم موجودی کامل و قائم بذات یعنی مفهوم خدا با آن چنان تمایز و وضوحی به ذهنم می‌آید ـ و تنها از همین که این مفهوم در من هست یا از این که منِ واجد این مفهوم وجود دارم آن چنان با یقین نتیجه می‌گیرم که خدا هست و هستی من در هر لحظه‌ای از لحظات حیاتم یکسره وابسته به اوست ـ که گمان نمی‌کنم ذهن انسان بتواند بدیهی‌تر و یقینی‌تر از این، به چیزی معرفت حاصل کند. و ظاهراً هم اکنون راهی پیش رو دارم که ما را از همین تأمل دربارهٔ خدای حقیقی (که جمیع خزائن علم و حکمت نزد اوست) به شناخت سایر موجودات عالم می‌رساند.

زیرا اولاً اذعان دارم که محال است خداوند هرگز مرا فریب دهد، چون هرگونه

نیرنگ و فریب خود حاوی نوعی نقص است، و هر چند به نظر می‌رسد که قدرت بر فریبکاری، خود، نشان هوشیاری یا توانایی است، اما بدون شک قصد فریفتن دلیل خبث ذات یا ناتوانی است و بنابراین، وجود این دو در خداوند محال است.

ثانیاً استعداد خاصی برای حکم کردن در خودم تجربه[1] می‌کنم که بدون شک آن را، همچون همهٔ چیزهای دیگری که دارم، خدا به من داده است؛ و چون محال است که خداوند قصد فریفتن مرا داشته باشد، قطعاً چنان قوه‌ای هم به من نداده است که [روزی] مرا به خطا بیندازد، مشروط بر این که من آن را، درست به کار بندم.

در این مطلب جای هیچ گونه تردیدی باقی نیست، به شرط این که از آن این نتیجهٔ [سطحی] را نگیریم که: پس من هرگز فریب نخواهم خورد، زیرا اگر آنچه من دارم همه از خداست و اگر او استعداد خطا کردن به من نداده است، پس من ظاهراً هرگز نباید دچار خطا شوم. و راستی هم وقتی که فقط در مورد خدا می‌اندیشم و ذهنم را یکسره به او معطوف می‌سازم، هیچ علتی برای اشتباه یا خطا [در خودم] نمی‌بینم، اما سپس وقتی مستقیم به خود بازمی‌گردم، تجربه به من می‌آموزد که با این همه، در معرض خطاهای بیشماری هستم که با تحقیق عمیقتر در [علت] آنها، می‌بینم که نه تنها مفهومی واقعی و ایجابی از خدا یا موجود کامل مطلق در من هست، بلکه مفهومی سلبی هم از عدم، یعنی چیزی که از هرگونه کمالی بینهایت بدور است، در من وجود دارد، و من به یک معنی، واسطه‌ای هستم میان خدا و عدم، یعنی میان موجود متعالی و عدم طوری قرار گرفته‌ام که از آن حیث که موجودی متعالی مرا به وجود آورده است واقعاً چیزی در من نیست که مرا به خطا سوق دهد، اما اگر خودم را از آن حیث در نظر بگیرم که به وجهی از عدم یا لاوجود هم سهمی دارم، یعنی از آن حیث که خود من موجودی متعالی[2] نیستم و چون خود را در معرض نقائص بیشمار می‌بینم، اگر دچار خطا شوم جای تعجب نیست.

---

۱. تعبیر «تجربه» یا «آزمون» که در این رساله و در کتب فلسفهٔ غربی فراوان به کار می‌رود، غالباً به معنای ادراک و وجدان درونی است و باید با تجربهٔ آزمایشگاهی و حسی اشتباه نشود.

۲. نقص یعنی کمبود، فقدان و نداشتن. متناهی بودن هم بدین معنی است که وجود، به حدود و مرزهایی ختم و منتهی شود و از آنجا به بعد «نباشد». پس متناهی بودن به معنای ناقص بودن است.

پس می‌بینم که خطا، به عنوان خطا، چیزی واقعی نیست که به خداوند مرتبط باشد، بلکه فقط نقصی است و بنابراین برای آن که دچار خطا شوم، لازم نیست خداوند بخصوص قوه‌ای برای همین منظور به من داده باشد، بلکه منشأ خطای من این است که قوه‌ای که خداوند برای تشخیص صواب از خطا به من داده است نامتناهی نیست.

اما این هم مرا کاملاً قانع نمی‌کند، زیرا خطا سلب محض، [یعنی صرف نقص یا فقدان کمالی که لازم نیست از آن من باشد]، نیست، بلکه فقدان معرفتی است که داشتن آن برای من لازم به نظر می‌رسد. و اگر در ذات خداوند تأمل شود، ظاهراً محال است او قوه‌ای به من داده باشد که در نوع خود ناقص یعنی فاقد کمال لازم[1] باشد. زیرا اگر این گفته درست است که هنرمند هر قدر ماهرتر باشد مصنوعات دست او کاملتر [و تمامتر] است، چطور ممکن است که این خلاق مطلق همهٔ موجودات چیزی بیافریند که از هر حیث کامل [و در حد اعلای اتقان] نباشد؟ بیگمان خداوند می‌توانست مرا طوری بیافریند که هرگز دچار خطا نشوم، همچنین مسلم است که او همواره بهترین چیز را اراده می‌کند، حال آیا من دچار خطا شوم بهتر است یا دچار خطا نشوم؟

با دقت بیشتر در این موضوع، نخستین چیزی که به نظر می‌رسد این است که اگر عقل من از درک اغراض افعال خداوند قاصر است، نباید تعجب کنم، و بدین ترتیب، از این هم که چه بسا [در تجربه] به نمونه‌های فراوان دیگری برمی‌خورم که نمی‌دانم خداوند آنها را برای چه و چگونه آفریده است هیچ دلیلی برای شک در وجود خدا نخواهم داشت. زیرا اولاً بعد از آن که هم اکنون دریافتم که طبیعت من به غایت ضعیف و محدود است، و به عکس، ذات خداوند، عظیم، احاطه‌ناپذیر[2] و نامتناهی است، آسان می‌توانم دریابم که خداوند بر اشیاءِ بینهایتی قادر است که علل آنها از دسترس شناخت من فراتر است؛ و تنها همین دلیل کافی است تا قانع شوم که نوع علت به اصطلاح غائی

---

۱. خطا را از دیدگاه نقص و صواب را از منظر کمال نگریستن و آن را به خداوند مرتبط دانستن جنبهٔ ارزشی دادن به یک واقعیت شناختی یا اپیستمولوژیک است و این کار در خور علم اخلاق است نه فلسفه!

۲. احاطه‌ناپذیر در ترجمهٔ incomprehensible که به «غیرقابل ادراک» هم می‌توان ترجمه کرد ـ البته مراد غیر قابل ادراک کامل است نه ادراک سطحی و مفهومی.

در مورد اشیاءِ فیزیکی [یا طبیعی] هیچ کاربرد سودمندی نخواهد داشت، زیرا تلاش برای تعمق در اغراض [غامض و غیرقابل نفوذ] خداوند [و مبادرت به کشف آنها] جز با گستاخی، برای من مقدور نیست.[1]

مطلب دیگری که به ذهن می‌رسد این است که وقتی دربارهٔ کامل بودن افعال خداوند تحقیق می‌کنیم نباید مخلوق واحدی را جداگانه در نظر بگیریم، بلکه لازم است همهٔ مخلوقات او را با هم لحاظ کنیم. زیرا شاید همان چیزی که وقتی تنها لحاظ می‌شود، با دلیل گونه‌ای بسیار ناقص به نظر می‌رسد، اگر به عنوان جزئی از کل عالم ملحوظ شود، بسار کامل باشد؛ و اگر چه از وقتی مصمم شده‌ام در همه چیز شک کنم، تاکنون تنها وجود خودم و وجود خدا را از روی یقین شناخته‌ام، با این همه، چون قدرت نامتناهی خداوند را هم بازشناخته‌ام، نمی‌توانم انکار کنم که خداوند چیزهای بسیار دیگری را هم آفریده یا دست کم می‌تواند بیافریند و بنابراین من می‌توانم به عنوان جزئی از عالم کبیر (در میان مجموعهٔ موجودات عالم) جایگاهی داشته باشم.

بدین ترتیب وقتی با دقت بیشتر به خود می‌پردازم و ماهیت خطاهایم را (که خود به تنهایی شاهد وجود نقص در من است) بررسی می‌کنم می‌بینم که این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد و آن دو عبارت است از: قوهٔ شناختی که در من هست و قوهٔ اختیار یا ارادهٔ آزاد من، یعنی قوهٔ فاهمه و ارادهٔ من با هم. زیرا با فاهمهٔ تنها، من [نه چیزی را اثبات می‌کنم و نه نفی، بلکه] فقط مفاهیم اشیائی را ادراک می‌کنم که بتوانم

---

۱. دکارت هم در طبیعیات و هم در مابعدالطبیعه و فلسفه بحث از علل غائی را ناصواب می‌داند، زیرا معتقد است که ذهن محدود بشر از وصول به اغراض خداوند عاجز است و به همین جهت در اثبات وجود خداوند هم از برهان علت غائی یا برهان نظم استفاده نمی‌کند. البته این بدان معنی نیست که او منکر غایت باشد، زیرا عالم مطلق و قادر مطلق و کامل مطلق و حکیم بودن خداوند ـ که دکارت به آن معتقد است ـ مستلزم این است که افعال خداوند بدون غایت و غرض نباشد، چون فعل بی‌غایت و غرض لغو است و با صفت کمال مطلق و حکمت خداوند سازگار نیست. بنابراین مراد دکارت در اینجا این است که ما قادر به کشف مراد و مقصود و غایت و غرض خداوند در آفرینش فلان موجود یا فلان دسته از موجودات نیستیم و فرق است میان عجز ما از دریافت چیزی و نبودن آن چیز: عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود.

دربارهٔ آنها حکم کنم. اما [اگر فاهمه را این چنین به دقت بررسی کنیم، می‌توان گفت که] واقعاً هیچ خطائی در آن یافت نمی‌شود، به شرط آنکه خطا را به معنای دقیق کلمه بگیریم، و اگر چه ممکن است بینهایت موجودات در عالم وجود داشته باشند که مفهومی از آنها در فاهمهٔ من موجود نیست، با وجود این، نمی‌توانیم بگوییم که فاهمه از این مفاهیم محروم است بلکه فقط باید گفت که فاهمه واجد این مفاهیم نیست. زیرا در واقع هیچ دلیلی نداریم که ثابت کنیم که خداوند می‌بایست قوهٔ شناختی بزرگتر [و گسترده‌تر] از آنچه داده است به من داده باشد؛ و هر قدر هم خدا را در صنعش خبیر [و حکیم] بدانم، این دلیل نمی‌شود که بگوییم لازم است همهٔ کمالاتی را که او می‌تواند در بعضی از مصنوعات خویش قرار دهد در یکایک آنها قرار دهد. همچنین نمی‌توانم شکوه کنم که خداوند اختیار یا ارادهٔ کافی، گسترده و کاملی به من نداده است، زیرا واقعاً اراده‌ای بسیار وسیع و گسترده را می‌یابم که در هیچ حد و مرزی محصور نمی‌شود. آنچه در اینجا برای من بسیار چشمگیر می‌نماید این است که از تمام صفات[1] دیگری که در من است، هیچ کدام آن قدر کامل و آن چنان جامع نیست که نتوان با وضوح تمام تشخیص داد که ممکن بود باز هم بزرگتر و کاملتر باشد. زیرا مثلاً وقتی قوهٔ ادراک خویش را در نظر می‌گیرم، می‌بینم که دامنه‌اش بسیار کم و به غایت محدود است و در همان حال مفهوم قوهٔ دیگری را می‌یابم که بسیار گسترده‌تر و حتی نامتناهی است و از همین که می‌بینم می‌توانم مفهوم آن را بسازم [آسان] درمی‌یابم که این قوه[2] مخصوص ذات خداوند است. همین طور، اگر ذاکره، خیال یا هر قوهٔ دیگری را بررسی کنم، می‌بینم هر کدام از آنها در من بسیار ناچیز و محدود اما در خداوند عظیم [یا نامتناهی] است. تنها قوهٔ اراده آزاد یا آزادی انتخاب است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیعتر [و دامنه‌دارتر] از آن تصور کنم؛ در واقع بخصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت و مثال خداوندم. زیرا

۱. ترجمه فرانسوی: قوای

۲. نسبت دادن «قوه» به ذات پاک خداوند و نیز خود بیان خالی از مسامحه نیست.

اگرچه این قوهٔ اراده در خداوند به نحو قیاس‌ناپذیری بزرگتر است تا در من، هم به جهت علم و قدرتی که با آن توأم است و آن را محکمتر و مؤثرتر می‌سازد، و هم به جهت متعلق اراده، از آن حیث که متعلق ارادهٔ خداوند به اشیاء بسیار فراوانی گسترده[1] است، با این همه اگر ارادهٔ خداوند را به نحو صوری و کاملاً به خودی خود لحاظ کنم، آن را بزرگتر نمی‌یابم. زیرا قوهٔ اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک، (یعنی بر اثبات یا نفی، طلب یا ترک طلب) و به عبارت دیگر: اراده فقط عبارت است از این که: در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور ساخته است. زیرا مختار بودن من مستلزم این نیست که هر کدام از دو شِقّ متقابل، در انتخاب، برای من یکسان باشد، بلکه به عکس، هر قدر گرایش من به یک سو بیشتر باشد، به همان اندازه فعل انتخاب و اختیار آزادتر انجام می‌پذیرد، خواه این گرایش به یک طرف، از آن جهت باشد که دلائل خیر و حقیقت را با وضوح در آن طرف می‌بینم و خواه از آن جهت که خداوند باطن اندیشهٔ مرا این چنین سرشته است. بدون شک هم لطف خدا و هم معرفت فطری نه تنها از آزادی من نمی‌کاهد، بلکه آن را می‌افزاید و استوار می‌سازد. به همین جهت این تساوی دو طرف که، به هنگام فقدان دلیل برای ترجیح یکی بر دیگری، احساس می‌کنم نازلترین مرتبهٔ آزادی است و بیشتر نشان نقص یا عدم معرفت است تا کمال اراده، زیرا اگر همواره با وضوح تمام می‌دانستم که حقیقت چیست و خیر چیست، هرگز دچار این زحمت نمی‌شدم که درنگ ورزیده بسنجم که کدام حکم و کدام انتخاب را باید به عمل آورم و در نتیجه کاملاً آزاد می‌بودم و هرگز دو طرف برایم یکسان نبود.

از همهٔ اینها درمی‌یابم که نه نیروی اراده‌ای که خداوند به من عطا کرده به خودی خود علت خطاهای من است ـ زیرا این نیرو در نوع خود بسیار وسیع و کامل است ـ و نه قوهٔ فاهمه [یا ادراک]، زیرا از آنجا که هر چیزی را فقط به وسیلهٔ همین قوه‌ای ادراک

۱. ترجمهٔ ف: نامحدود.

می‌کنم که خداوند برای ادراک به من داده است، بدون شک هرچه ادراک می‌کنم چنانکه باید، ادراک می‌کنم و محال است در آن دچار خطا شوم. پس منشأ خطاهای من کجاست؟ منشأ خطا فقط این است که چون میدان اراده بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاهمه است، من آن را در درون همان حدود خودش محدود نمی‌سازم، بلکه آن را به اموری هم که برایم مفهوم نیست توسعه می‌دهم، و چون اراده به خودی خود نسبت به این امور یکسان است، آسان به خطا و گناه می‌افتد و شر را به جای خیر یا خطا را به جای صواب برمی‌گزیند [و همین باعث می‌شود که من مرتکب خطا و گناه شوم].

مثلاً وقتی همین اخیراً به بررسی پرداختم که آیا چیزی در عالم وجود دارد [یا نه] و دریافتم که [تنها] از همین که من به بررسی این مسأله می‌پردازم، با بداهت تمام به دست می‌آید که خود من وجود دارم، ناگزیر حکم کردم که هر چیزی را که با چنین بداهتی ادراک کنم حقیقت دارد؛ البته نه از آن جهت که علتی خارجی مرا به این حکم ناگزیر کرده بود، بلکه تنها از آن جهت که شدت وضوح آن در ذهنم گرایش شدید ارادهٔ مرا به دنبال داشت و من به این اعتقاد رسیدم و هر قدر تساوی طرفین را کمتر یافتم اختیار یا خودانگیختگی بیشتر بود. اما اکنون نه فقط می‌دانم که هستم، زیرا چیزی هستم که می‌اندیشد، بلکه مفهومی هم از طبیعت جسمانی در ذهنم هست و از همین جا به شک می‌افتم که آیا این طبیعت مدرکی که در من است ـ یا بهتر بگویم: من بودنِ من به آن بستگی دارد ـ با این طبیعت جسمانی فرق دارد یا این که هر دو فقط یک چیزند. در اینجا فرض می‌کنم که هنوز هیچ دلیلی نمی‌شناسم که مرا به ترجیح یکی از این دو باور بر دیگری قانع کند. از اینجا نتیجه می‌شود که نفی و اثبات و حتی خودداری از هرگونه حکمی برای من کاملاً یکسان است.

این حالت عدم تفاوت محدود به اموری نیست که به کلی برای فاهمه مجهول است، بلکه به طور کلی شامل تمام چیزهایی هم می‌شود که وقتی اراده دارد به سنجش آنها می‌پردازد فاهمه آنها را با وضوح تمام ادراک نمی‌کند، زیرا حدسهایی که مرا متمایل می‌سازد تا دربارهٔ چیزی حکم کنم هرقدر هم محتمل باشند صرف آگاهی من از این که اینها فقط حدس است نه دلائل متقن و تردیدناپذیر، کافی است که مرا آماده

سازد تا خلاف این حکم کنم. این چیزی است که من آن را در همین روزهای گذشته ـ که هر چیزی را که پیش از آن کاملاً حقیقت می‌دانستم، تنها از آن جهت که به وجهی قابل تردید می‌نمود، باطل شمردم ـ به خوبی آزموده‌ام.

اما اگر وقتی که چیزی را با وضوح و تمایز کافی ادراک نمی‌کنم، از حکم کردن دربارهٔ آن خودداری کنم، بدیهی است درست عمل کرده‌ام و دچار خطا نمی‌شوم، اما اگر بخواهم درباره آن، حکم به سلب یا ایجاب کنم، دیگر اختیار خویش را چنانکه باید به کار نبرده‌ام، و اگر دربارهٔ چیزی که واقعیت ندارد حکم به ایجاب کنم، پیداست که خطا کرده‌ام، حتی اگر هم مطابق واقع حکم کنم، تنها از روی تصادف است [و باز هم خطا کرده‌ام] و چون اختیار خویش را نابجا به کار برده‌ام سزاوار سرزنشم، زیرا نور فطرت به ما می‌آموزد که معرفت فاهمه باید همواره بر جزم شدن[1] اراده تقدم داشته باشد، و در همین استعمال نابجای اختیار است که به فقدان، که مقوم ماهیت خاص خطاست، برمی‌خوریم. می‌گویم: فقدان در فعل (اراده) است، از آن حیث که فعل از من صادر می‌شود، اما در قوه‌ای که خداوند به من داده، و حتی در فعل من، از آن حیث که مربوط به خداست، فقدان وجود ندارد.

زیرا قطعاً جای هیچ گونه شکوه‌ای برای من نیست که چرا خداوند هوشی قویتر یا نور فطرتی کاملتر از آنچه از او گرفته‌ام به من عطا نکرده است، زیرا در حقیقت مقتضای ذهن متناهی این است که به اشیاءِ بسیار فراوان[2] محیط نباشد و مقتضای یک ذهن مخلوق این است که متناهی باشد. بلکه، به عکس، دلائل فراوانی دارم که (باید) سپاسگزار خداوندی باشم که با آن که هیچ گونه حقی بر وی ندارم، تمام [این معدود] کمالاتی را که در من است به من عطا کرده است و باید بپرهیزم از این که او را به ستم متهم سازم و بگویم مرا از این کمالاتی که به من نداده محروم ساخته و یا آنها را به ناحق از من دریغ داشته است.

۱. determination ، مراد جهت‌گیری نهایی اراده است که پس از سنجش و سبک ـ سنگین شدن شقوق مختلف، سرانجام به یکی از آنها تعلق می‌گیرد و فعل انجام می‌شود.

۲. در ترجمه ف: نامتناهی.

همچنین جای آن نیست که از خداوند گله کنم که چرا ارادهای وسیعتر از فاهمه به من داده است، زیرا از آنجا که اراده فقط یک عنصر واحد [بسیط] و به تعبیری قسمت‌ناپذیر است، ظاهراً طبیعتش طوری است که چیزی از آن نمی‌توان برگرفت [وگرنه از بین می‌رود] و بی‌گمان هر قدر اراده فراگیر تر باشد، دلیل سپاسگزاریم از معطی بیشتر خواهد بود.

سرانجام باز هم نباید شکوه کنم که چرا خداوند در ایجاد افعال همین اراده، یعنی احکامی که در آنها خطا می‌کنم، با من همکاری کرده است، زیرا این افعال از آن حیث که به خدا مربوط می‌شوند سراسر حق و خیرند و وقتی که من قدرت انجام دادن آنها را داشته باشم طبیعتم به یک معنی کاملتر از وقتی است که فاقد این قدرت باشم. اما فقدان که تنها علت صوری خطا یا گناه است، اصلاً نیازی به معاونت خداوند ندارد؛ زیرا فقدان، شیء یا [وجود] نیست و نمی‌توان خدا را علت آن دانست، بلکه فقط باید آن را «سلب» نامید [برحسب معنایی که در «مدارس» به این دو لفظ داده‌اند].[1]

زیرا درواقع برای خدا نقص نیست که آزادی به من داده باشد تا دربارهٔ اموری که نسبت به آنها معرفت واضح و متمایزی در فاهمهٔ من ننهاده است حکم کنم یا حکم نکنم، اما بدون شک برای من نقص است که آزادیم را درست به کار نبندم و دربارهٔ اموری که تنها شناخت مبهمی از آنها دارم، بی‌پروا حکم کنم. با این همه، می‌بینم برای خداوند آسان بود که مرا به گونه‌ای بیافریند که همچنان مختار بمانم و معرفتم محدود باشد و با وجود این هرگز خطا نکنم، یعنی برای تمام اموری که می‌بایست دربارهٔ آنها تصمیم بگیرم هوش واضح و متمایزی به فاهمهٔ من بدهد یا دست‌کم نقش این تصمیم را ـ که تا تصور واضح و متمایز از چیزی نداشته باشم هرگز دربارهٔ آن حکمی نکنم ـ آن چنان عمیق در ذاکرهٔ من رقم کند که هرگز از یادم نرود. من خوب واقفم که وقتی خود را [کاملاً] تنها لحاظ کنم چنانکه گویی تنها من در عالم وجود دارم، اگر خداوند مرا چنان می‌آفرید که هرگز خطا نمی‌کردم، از آنچه هم اکنون هستم بسیار کاملتر می‌بودم. با وجود

۱. حیثیت «سلبی» امری است عدمی و عدم، علت نمی‌خواهد.

این، نمی‌توانم انکار کنم که اگر بعضی از اجزاء جهان، مثل بقیه اجزائی که خالی از نقصند، خالی از نقص نباشند، کل جهان به یک لحاظ کاملتر از وقتی خواهد بود که تمام اجزاء آن کاملاً همانند باشند.[1] و من حق ندارم شکوه کنم که چرا خداوندی که مرا به جهان آورد، از من نخواست تا نقش کسی را ایفا کنم که در شرف و کمال فراتر از همهٔ (موجودات) باشد.

فراتر از این، [حتی] دلیل دارم که باید خشنود باشم، زیرا اگر خداوند این فضیلت را به من نداده است که ـ با وسیلهٔ نخست که در بالا بیان کردم و مبتنی است بر شناخت واضح و متمایز تمام اموری که می‌توان دربارهٔ آنها تصمیم گرفت ـ دچار خطا نشوم، دست‌کم این وسیلهٔ دیگر را در اختیارم نهاده است که کاملاً به این تصمیم پایبند باشم که هرگز دربارهٔ اموری که معرفت واضح به درستی آنها ندارم حکم نکنم. زیرا اگرچه از ضعف خاص طبیعت خویش آگاهم که نمی‌توانم ذهنم را همواره به یک فکر مقید کنم، اما می‌توانم با تأمل دقیق و تکرار فراوان آن، نقش این اندیشه را آن چنان محکم در ذاکره‌ام رقم کنم که به محض احتیاج آن را به یاد بیاورم، و بدین ترتیب عادت می‌کنم که به خطا نیفتم.

و از آنجا که بزرگترین و مهمترین کمال انسان همین است، گمان می‌کنم سودی که از این تأمل امروز به دست آورده‌ام سود کمی نباشد، زیرا سرچشمه خطا و اشتباه را کشف کرده‌ام. بیگمان غیر از آنچه هم اکنون بیان داشتم محال است علت دیگری وجود داشته باشد، زیرا تا وقتی که من اراده‌ام را در محدودهٔ معرفتم نگه می‌دارم و تنها دربارهٔ

۱. عثمان امین می‌گوید: «این رأی عجیبی است! ناقص بودن بعضی از اجزاء موجب تنوع دلپذیر عالم می‌شود! گاسندی این دلیل را با قاطعیت رد می‌کند و می‌گوید: این گفتهٔ تو مثل این است که بگویی: اگر بعضی از افراد کشوری شریر و نااهل باشند، آن کشور کاملتر از وقتی است که همهٔ مردم آن نیکوکار باشند» (ترجمهٔ *تأملات*، ص ۱۹۵). اما در واقع مقصود دکارت این است که در نظام کل شیئیت هر شیئی به این است که در ارتباط و نسبت با اشیاءِ دیگر قرار گیرد: سیری در ارتباط با گرسنگی، راستگویی در مقایسه با دروغگویی، غنا در سنجش با فقر معنی پیدا می‌کنند و همچنین... (برای توضیح بیشتر به کتاب *عدل الهی*، نوشتهٔ استاد شهید مطهری مراجعه شود).

اموری حکم می‌کنم که ذهن آنها را با وضوح و تمایز ادراک کرده باشد، ممکن نیست دچار خطا شوم؛ چون هر تصور واضح و متمایزی بدون شک چیزی است [واقعی و تحصلی] و بنابراین محال است از عدم نشأت گرفته باشد، بلکه پدیدآورندهٔ آن ضرورتاً باید خدا باشد، همان خدایی که چون کامل مطلق است هرگز علت خطا نخواهد بود؛ پس ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که چنین تصور [یا چنین حکمی] صحیح است.

همچنین، من امروز نه فقط آموختم که برای این که دچار خطا نشوم باید از چه کاری بپرهیزم، بلکه این را هم فراگرفتم که چه باید کرد تا به شناخت حقیقت نائل آمد؛ زیرا بدون شک اگر من توجهم را کاملاً به چیزهایی محدود کنم که آنها را به طور کامل (و با وضوح و تمایز) ادراک می‌کنم و هر چیز دیگری را که با پیچیدگی و ابهام می‌فهمم از آنها جدا سازم، به حقیقت خواهم رسید. از این پس، این مطالب را با دقت [بیشتر] بررسی خواهم کرد.

تأمل پنجم

دربارهٔ ماهیت اشیاءِ مادی و باز هم در اثبات وجود خداوند

در مورد صفات خداوند و طبیعت مخصوص خود من، یا طبیعت نفس من، مطالب بسیار دیگری برای بررسی باقی است، ولی شاید در فرصت دیگری به بررسی آنها بازگردم. اما اکنون (بعد از آن که دریافتم که برای وصول به شناخت حقیقت چه باید کرد و از چه چیزی باید احتراز جست) مهمترین کاری که باید انجام دهم این است که بکوشم تا از حالت شکی که در این روزهای گذشته گرفتار آن بودم، بیرون آیم [و خود را از آن وارهانم] و ببینم آیا در مورد اشیاءِ مادی می‌توانم به معرفتی یقینی نائل شوم؟

اما پیش از تحقیق در این که آیا چنین اشیائی که ادراک می‌کنم در خارج از من وجود دارند یا نه، لازم است مفاهیم آنها را از آن حیث که در ذهن من است بررسی کنم و ببینم کدام یک از آنها متمایز و کدام یک مبهم است.

در وهلهٔ اول کمیتی را با [وضوح و] تمایز تصور می‌کنم که فلاسفه عموماً آن را کم متصل یا امتداد در درازا، پهنا و ستبرا می‌نامند و آن امتدادی است که در این کمیت - و به عبارت بهتر در چیزی که کمیت را به آن نسبت[1] می‌دهند - وجود دارد. بعلاوه می‌توانم اجزای فراوان و گوناگونی در آن شمارش کنم و به هر کدام از آنها انواع فراوانی از مقدار، شکل، وضع و حرکت در مکان را نسبت دهم و سرانجام به هر کدام از این

۱. زیرا امتداد واقعاً صفت کمیت نیست، بلکه صفت جسم است که هم امتداد و هم سایر اوصاف را به آن نسبت می‌دهیم.

حرکات هم تمام درجات [یا انواع] استمرار[1] را نسبت بدهم.

و نه تنها در آن هنگام که این امور را به طور کلی در نظر می‌گیرم آنها را با تمایز می‌شناسم، بلکه علاوه بر آن [با اندک التفاتی] بینهایت خصائص مربوط به اعداد، اشکال، حرکات و چیزهای دیگری مشابه اینها برایم مکشوف می‌شود که حقیقتشان آن قدر بدیهی و آن چنان با طبیعت من متلائم است که به هنگام انکشاف آنها، گویی چیز تازه‌ای نیاموخته‌ام بلکه چیزی را به خاطر آورده‌ام که از پیش می‌دانستم، یعنی برای نخستین بار چیزهایی را ادراک می‌کنم که قبلاً در ذهنم بوده است، اگرچه هنوز به آنها التفات نکرده بودم.

آنچه در اینجا از همه مهمتر این است که من بینهایت مفاهیم از اشیاءِ خاصی در خود می‌یابم که هرچند ممکن است در خارج از ذهن من اصلاً وجود نداشته باشند، اما نمی‌توان آنها را عدم محض دانست و با آنکه به خوبی برای من مقدور است که دربارهٔ آنها بیندیشم یا نیندیشم، اما ساختهٔ ذهن من نیستند، بلکه ماهیات حقیقی و ثابتی مخصوص به خود دارند. مثلاً وقتی مثلثی را تصور می‌کنم، اگرچه ممکن است چنین شکلی در هیچ کجای جهان، در خارج از ذهن من موجود نباشد یا اصلاً موجود نشده باشد، با این همه، طبیعت، شکل یا ماهیت [مخصوص و] معینی دارد ثابت و جاوید، که ساختهٔ ذهن من نیست و به هیچ روی قیام به ذهن من ندارد. همچنان که ظاهراً از همین واقعیت، می‌توان خواص گوناگونی برای این مثلث ثابت کرد، یعنی تساوی مجموع زوایای آن با دو قائمه و محاذات زاویه بزرگتر با ضلع بزرگتر و خواص دیگری از این قبیل، که من هم اکنون چه بخواهم و چه نخواهم با وضوح و بداهت تمام آنها را در مثلث تشخیص می‌دهم، اگرچه نخستین بار که مثلثی را تخیل کردم اصلاً چیزی از این خواص به فکرم نمی‌رسید، به همین جهت نمی‌توان آنها را [موهوم و] ساختهٔ ذهن من دانست.

۱. استمرار یا مدت، ترجمهٔ duration، مراد از انواع استمرار یا مدت، اجزاء کوتاه و بلند زمان از قبیل ساعت، روز، ماه و سال است و مراد از درجات استمرار مراحل یا مراتب شدت و ضعف حرکت است.

در اینجا نباید اعتراض کرد که چون من گاهی اجسام را به شکل مثلث دیده‌ام، شاید این مفهوم مثلث از طریق حواس وارد ذهن من شده است، زیرا می‌توانم در ذهن بینهایت شکلهای دیگری هم بسازم که کمترین تصوری از این که هرگز در معرض حواس من قرار گرفته باشند ندارم، و با وجود این می‌توانم خواص گوناگون مربوط به ماهیت آنها را درست مانند خواص مربوط به ماهیت مثلث اثبات کنم و چون آنها را با وضوح تصور می‌کنم بدون شک باید کاملاً حقیقی باشند. و بنابراین، چیزی هستند، نه عدم محض، زیرا کاملاً بدیهی است که هرچه حقیقت داشته باشد چیزی است و من پیش از این کاملاً مبرهن ساختم که هر چیزی راکه با وضوح [و تمایز] بشناسم حقیقت دارد. و هر چند این را اثبات نکرده‌ام، با این همه، طبیعت ذهن من چنان است که تا وقتی چیزی را با وضوح [و تمایز] تصور می‌کنم نمی‌توانم از حقیقت دانستن آن خودداری کنم. و به یاد دارم که حتی وقتی هنوز به شدت پایبند محسوسات بودم، آنچه را دربارهٔ اشکال، اعداد و سایر امور مربوط به حساب و هندسه با وضوح [و تمایز] ادراک می‌کردم، در شمار قطعی‌ترین حقایق می‌دانستم.

حال اگر تنها از همین که می‌توانم مفهوم شیئی را از ذهن خودم بگیرم این نتیجه به دست آید که هر چیزی راکه با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم در واقع[1] به آن تعلق دارد، آیا از همین نمی‌توانم برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟ به یقین من مفهوم او، یعنی مفهوم وجود کامل مطلق را در ذهن خود از مفهوم هیچ شکل یا هیچ عددی کمتر نمی‌یابم؛ همچنین علم من به این که وجود [بالفعل و] سرمدی به ذات او تعلق دارد، از علم من به این که هر چیزی که بتوانم برای شکل یا عددی اثبات کنم، در واقع به آن شکل یا عدد تعلق دارد، از حیث وضوح و تمایز کمتر نیست. بنابراین حتی اگر تمام نتایجی که در تأملات پیشین گرفتم باطل شد، یقین به وجود خداوند برای ذهن من دست کم باید به اندازهٔ یقین من به حقایق ریاضی باشد [که تنها مربوط به اعداد

۱. این همان معیار و ملاک اصلی دکارت است که هر چیزی راکه با وضوح و تمایز ادراک کنم در خارج از ذهن وجود دارد.

و اشکال است].

اگرچه این مطلب در وهلهٔ اول [کاملاً] بدیهی نیست بلکه به نظر می‌رسد ظاهری مغالطه‌آمیز دارد. زیرا من که عادت کرده‌ام که در تمام اشیاء دیگر میان وجود و ماهیت فرق بگذارم، آسان معتقد می‌شوم که در مورد خداوند هم ممکن است وجود از ماهیت وی جدا باشد و بنابراین می‌توان تصور کرد که خداوند وجود خارجی نداشته باشد، اما با این همه وقتی با دقت بیشتر درباره خداوند می‌اندیشم با وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه، از ماهیت مثلث [راست‌گوشه] و یا مفهوم کوه از مفهوم دره[1] غیرقابل انفکاک است و بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلقی) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم.

اما اگرچه تصور خدای بدون وجود، درست مانند تصور کوه بدون دره واقعاً برای من محال است با وجود این، همان طور که از صِرف تصور کوه توأم با دره لازم نمی‌آید که چنین کوهی در عالم وجود داشته باشد، همچنین از این که من خدا را واجد هستی تصور کنم ظاهراً لازم نمی‌آید که خدایی موجود باشد، زیرا فکر من هیچ گونه ضرورتی به اشیاء نمی‌دهد و درست همان طور که می‌توانم اسب بالداری تخیل کنم، با آنکه اسب بالدار اصلاً وجود ندارد، همچنین چه بسا که من وجود را به خدا نسبت بدهم بی‌آنکه اصلاً خدایی وجود داشته باشد.

اما [قیاس مع الفارق است و] در این اعتراض مغالطه‌ای نهفته است، زیرا از این که من نمی‌توانم کوهی را بدون دره تصور کنم لازم نمی‌آید که کوه یا دره‌ای وجود داشته باشد، بلکه تنها لازم می‌آید که کوه و دره ـ خواه موجود باشند و خواه موجود نباشند ـ انفکاکشان از یکدیگر به هیچ روی ممکن نیست. اما [تنها] از همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم لازم می‌آید که وجود از خدا قابل انفکاک نباشد و بنابراین، خدا

۱. مقصود از «دره» در اینجا مطلق پیرامون کوه است، خواه به صورت دره، به معنای متداول کلمه، باشد و خواه به صورت دشت. به عبارت دیگر: مراد از دره مطلق زمین گرداگرد کوه است به هر صورتی که باشد.

واقعاً وجود داشته باشد؛ البته ذهن من نمی‌تواند این نوع وجود را تحقق بخشد، یا ضرورتی بر اشیاء تحمیل کند، بلکه به عکس، ضرورت مندرج در خود شیء، یعنی ضرورت وجود خداوند است که [ذهن] مرا وامی‌دارد تا به این طریق بیندیشد. زیرا نمی‌توانم آن طور که اسبی را بدون بال یا با بال تخیل می‌کنم، خدا را بدون وجود (یعنی ذات کامل مطلق را بدون کمال مطلق) تصور کنم.

در اینجا نباید اعتراض کرد که البته بعد از این که خدا را جامع جمیع کمالات فرض کردم چون وجود هم یکی از کمالات است واقعاً ناگزیرم او را موجود بدانم، اما اصل فرض واقعاً ضرورت نداشت، درست همان طور که لازم نیست بگویم هر شکل چهارضلعی را می‌توان در دایره ترسیم کرد، اما اگر چنین مفهومی را فرض کردم ناگزیر باید بپذیرم که لوزی هم، چون شکلی است چهارپهلو، می‌توان آن را در دایره ترسیم نمود، که بطلان آن بدیهی است. [می‌گویم نباید چنین ادعایی کرد، زیرا] اگرچه لازم نیست هرگز مفهوم خدا را به خاطر خطور دهم، اما هرگاه اتفاق بیفتد که دربارهٔ ذاتی نخستین و متعال بیندیشم و به تعبیری مفهوم او را از خزانهٔ ذهن بیرون بیاورم، ناگزیر باید هر نوع کمالی را به او نسبت بدهم اگرچه در صدد احصای همهٔ آنها و امعان نظر در یکایک آنها بخصوص، برنیامده باشم. و همین ضرورت کافی است تا (بعد از آنکه دریافتم که وجود کمال است) نتیجه بگیرم که این ذات نخستین و متعال، واقعاً وجود دارد.[1] همچنان که اصلاً لازم نیست مثلثی را تخیل کنم، اما همین که خواستم شکل راست پهلویی را که فقط از سه زاویه ترکیب یافته است در نظر بگیرم، کاملاً ضرورت دارد که تمام خواصی را که به استنتاج تساوی مجموع زوایای مثلث با دو قائمه کمک می‌کند، به آن نسبت دهم، اگرچه ممکن است در آن موقع، به این نکتهٔ بخصوص، التفات نداشته باشم. اما وقتی بررسی می‌کنم که کدام یک از اشکال را می‌توان در دایره ترسیم کرد، می‌بینم به هیچ روی لازم نیست تمام شکلهای چهارضلعی را در شمار آنها

۱. می‌توان این دلیل را این طور خلاصه کرد: الف) خدا، برحسب تعریف، ذاتی است کامل. ب) وجود کمال است. ج) پس خدا موجود است. ع.ا.

بدانم، بلکه به عکس تا وقتی نخواهم چیزی را که با وضوح و تمایز قابل تصور نیست به ذهنم راه بدهم نمی‌توانم وجود چنین چیزی را حتی توهم کنم. بنابراین میان فرضهای باطلی از این قبیل و مفاهیمی حقیقی (و فطری ـ م) که همراه با من به وجود آمده‌اند، و اولین و مهمترین آنها مفهوم خداست، تفاوت عظیمی وجود دارد. زیرا به راستی من از راههای گوناگون تشخیص می‌دهم که این مفهوم چیزی موهوم [یا ساختگی] نیست که فقط قیام به ذهن من داشته باشد بلکه صورت ذهنی[1] ذاتی حقیقی و تغییرناپذیر است. اولاً از آن جهت که من نمی‌توانم غیر از خدا هیچ چیز دیگری را تصور کنم که وجود، [بالضروره] به ماهیتش تعلق داشته باشد.[2] و ثانیاً، از آن جهت که تصور دو یا چند خدا از همین سنخ برای من محال است، و با تسلیم به این که یک خدای این چنین هم اکنون وجود دارد با وضوح می‌بینم که ضرورتاً باید پیش از این از ازل موجود بوده و [در آینده نیز] تا ابد موجود باشد. و سرانجام از آن جهت که بینهایت صفات دیگر در خداوند می‌شناسم که نمی‌توانم هیچکدام از آنها را بکاهم یا تغییر دهم.

بعلاوه از هر دلیل یا برهانی که استفاده کنم، باید همواره به این نکته بازگردم که تنها چیزهایی می‌توانند مرا کاملاً قانع کنند که آنها را با وضوح و تمایز ادراک کنم. و هرچند در میان چیزهایی که به این نحو تصور می‌کنم، بعضی هست که معرفت آنها در واقع برای همه کس بدیهی است و پاره‌ای دیگر هم فقط برای کسانی مکشوف است که با دقت بیشتری در آنها امعان نظر و بررسی کنند؛ با وجود این، همینها هم بعد از آن که یک بار مکشوف شدند، دیگر نمی‌توان قطعیت آنها را از آن قبلیها کمتر دانست. مثلاً در مورد هر مثلث قائم‌الزاویه‌ای، اگرچه در آغاز مساوی بودن مجذور وَتَر با جمع مجذور دو ضلع دیگر، ظاهراً به بداهت مقابل بودن وتر با زاویهٔ بزرگتر نیست، با این همه، همین که یک بار آن را دریافتیم، یقین ما به صحت آن، درست به اندازهٔ یقینی خواهد بود که به صحت دیگری داریم. اما در مورد خدا هم، قطعاً اگر ذهنم از پیشداوریها خالی

1. image

۲. اشاره است به آنچه گفته شد که در مورد خداوند وجود از ماهیتش انفکاک‌ناپذیر است. در فلسفهٔ اسلامی می‌گویند: در خداوند وجود عین ماهیت و ماهیت عین وجود است ـ والحق ماهیته انیته.

می‌بود و حضور مداوم صور محسوسات فکرم را به خود معطوف نمی‌داشت، هیچ چیز را سریعتر و آسانتر از او نمی‌شناختم. زیرا مگر چیزی بدیهی‌تر از این هم هست که: خدایی یعنی ذات متعال [و کاملی] وجود دارد که وجود [واجب یا سرمدی] تنها به ماهیت او تعلق دارد.[1] [و بنابراین او موجود است؟].

و هرچند برای فهم کامل این حقیقت، به تلاش توانفرسای ذهن نیاز داشتم اما در حال حاضر یقین من نسبت به آن نه تنها به اندازهٔ یقینی است که نسبت به قطعی‌ترین امور دارم، بلکه علاوه بر آن، می‌بینم که یقین به هر امر دیگری هم آن چنان یکسره بر شناخت کامل این حقیقت متکی است که بدون آن، شناخت کامل هیچ چیز ممکن نیست.[2]

زیرا اگرچه سرشت من طوری است که تا وقتی که[3] چیزی را با وضوح و تمایز کامل ادراک می‌کنم طبعاً ناگزیر می‌شوم که آن را حقیقی بدانم، با این همه، چون باز هم سرشت من طوری است که برای درک واضح یک موضوع نمی‌توانم ذهن را همواره بر روی آن متمرکز کنم، و غالباً هم به یاد می‌آورم که در گذشته به صحت چیزی حکم کرده‌ام، بی‌آنکه بتوانم در عللی که مرا به چنان حکمی سوق داد دقیق تأمل کنم، حال اگر ندانم که خدا وجود دارد، چه بسا هم اکنون علل و اسباب دیگری برای من پیش آید که باعث شود به آسانی تغییر رأی بدهم، و به این ترتیب فقط آراء مبهم و متزلزلی خواهم داشت و به هیچ چیز معرفت حقیقی و یقینی حاصل نخواهم کرد.

مثلاً وقتی ماهیت مثلث [راست گوشه] را در نظر می‌گیرم، من که شناخت اندکی از اصول هندسه دارم، با وضوح تمام می‌بینم که مجموع زوایای آن مساوی است با دو قائمه و تا وقتی که فکرم به اثبات آن پرداخته است محال است آن را نپذیرم، اما به محض این که فکر را از آن منصرف می‌کنم، هرچند هنوز هم به یاد دارم که ادراک واضحی از آن داشته‌ام، با این همه، اگر ندانم خدایی وجود دارد، آسان می‌توانم در

۱. ترجمه ف: در مفهومش مندرج است.

۲. زیرا اگر قبلاً وجود خدا را نپذیرفته باشیم، همواره بیم فریب خوردن و خطاکردن وجود دارد.

۳. ترجمهٔ ف: به محض این‌که

صحت آن تردید کنم. زیرا ممکن است باور کنم که آفرینش من به گونه‌ای است که حتی در اموری که معتقدم آنها را در حد اعلای بداهت و یقین ادراک می‌کنم، آسان می‌توانم به خطا بیفتم؛ بویژه وقتی به یاد می‌آورم که بارها مطالب فراوانی را حقیقی و قطعی دانسته‌ام، اما از آن پس دلایل دیگری موجب شده است که آنها را بکلی باطل بدانم.

ولی بعد از آنکه دریافتم که خدایی وجود دارد، چون در همان حال هم دریافتم که قیام تمام موجودات به اوست و او فریبکار نیست و از آن جا نتیجه گرفتم که هر چیزی را که با وضوح و تمایز ادراک کنم حقیقت دارد ـ اگرچه دیگر دربارهٔ دلایلی که موجب شد این را حقیقت بدانم فکر نمی‌کنم ـ به شرط آن که به خاطر داشته باشم که آن را با وضوح و تمایز ادراک کرده‌ام، دیگر هیچ کس نمی‌تواند دلیل معارضی بیاورد که مرا در صحت آن مردد سازد[1] و بدین ترتیب شناخت من نسبت به آن، شناختی حقیقی و یقینی است؛ و خود همین معرفت، همچنان به تمام اشیاءِ دیگری گسترش می‌یابد که به خاطر داشته باشم که آنها را قبلاً ثابت کرده‌ام، مانند حقایق مربوط به هندسه و امثال آنها، زیرا کدام اعتراض است که بتواند مرا دربارهٔ آنها به تردید بیندازد؟ آیا اعتراض می‌شود که طبیعت من طوری است که غالباً دچار خطا می‌شوم؟ اما هم اکنون دیدم در احکامی که علل آنها با وضوح برایم معلوم شده است، ممکن نیست خطا کنم. آیا خواهند گفت که من پیش از این بسیاری از امور را حقیقی و یقینی می‌دانستم که بعداً به بطلان آنها پی بردم؟ اما من به هیچ کدام از این امور معرفت واضح و متمایز نداشتم، و چون هنوز از این قاعده‌ای که به وسیلهٔ آن به حقیقت، یقین پیدا می‌کنم آگاه نبودم، ناگزیر تصدیق من بر اساس دلایلی بود که بعداً دریافتم آن قدر که آن موقع خیال می‌کردم، محکم نبوده‌اند. پس چه اعتراض دیگری می‌توان به من کرد؟ ممکن است (همان طور که خود من اندکی پیش گفتم) بگویند که شاید من دارم خواب می‌بینم یا این که تمام افکار کنونی

۱. جمله طولانی است؛ غرض این است که وقتی دریافتم که خدایی با عالیترین صفات، و از جمله فریبکار نبودن، وجود دارد و سپس چیزی را با وضوح و تمایز دریافتم، و به این وضوح و تمایز هم التفات داشتم، دیگر هیچ دلیل معارضی نمی‌تواند مرا دربارهٔ آن چیز به شک بیندازد. توضیح مطلب در بندهای بعدی هم می‌آید.

من بیش از اوهام رؤیاهای من واقعیت نداشته باشند. اما حتی اگر در خواب هم باشم، تمام آنچه با وضوح بر ذهن من عرضه شود مطلقاً صحیح است.[1] بدین ترتیب با وضوح تمام درمی‌یابم که قطعیت و صحت هر معرفتی، تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد، به طوری که تا او را نشناخته باشم، نمی‌توانم نسبت به هیچ چیز دیگری شناخت کامل پیدا کنم. و اکنون که او را شناخته‌ام وسیله‌ای در دست دارم تا نسبت به اشیاءِ بیشماری معرفت کامل پیدا کنم؛ این معرفت نه تنها امور مربوط به خود خدا و حقایق عقلی دیگر بلکه امور مربوط به طبیعت جسمانی را نیز، از آن حیث که موضوع ریاضیات محض است [و با وجود یا عدمش کار ندارند] شامل می‌شود.

۱. در خواب فقط فعالیت حواس ظاهر متوقف می‌شود، اما قوانین حاکم بر عقل همچنان به حال خود باقی است. ع. ا.

تأمل ششم

در وجود اشیاءِ مادی و مغایرت حقیقی میان نفس و بدن انسان

اکنون دیگر تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که تحقیق کنم که آیا اشیاءِ مادی وجود دارند؟ البته در این مورد دست کم یقین دارم که این اشیاء از آن حیث که به عنوان موضوع براهین هندسی[1] ملحوظ می‌شوند، ممکن است وجود داشته باشند، زیرا از این حیث می‌توانم آنها را با وضوح و تمایز کامل تصور کنم. چون بدون تردید، خداوند قادر است هر چیزی را که من بتوانم با تمایز ادراک کنم به وجود آورد و من هرگز چیزی را برای او محال نمی‌دانم مگر آنگاه که ببینم در ادراک آن به طور واضح، تناقضی وجود دارد. بعلاوه، قوه تخیلی[2] که در من هست و با تجربه می‌بینم که به هنگام بررسی اشیاءِ

۱. یعنی به عنوان کم متصل.

۲. تنها وسیله‌ای که دکارت می‌خواهد با آن خود را از ایدئالیسم بیرون بکشد و عالم خارج را اثبات کند، همین قوه تخیل است که پیداست مسلم گرفتن وجود چنین قوه‌ای با خصائص آن، با آن موشکافی در تأملات اولیه، به هیچ روی سازگار نیست، زیرا قبول وجود این قوه همان تفکر اسکولاستیکی است و با راهی که دکارت در پیش گرفته، یعنی ابداع شیوهٔ جدید و پشت پا زدن به آنچه با وضوح و تمایز ادراک نشود، ناسازگار است. آیا واقعاً با وضوح و تمایز ادراک می‌شود که قوهٔ خیال به جسم قیام دارد یا این همان میراث ارسطو و مشاء و فکر اصحاب مدرسه است که خیال را مادی می‌دانستند و ادراک صرف و تعقل را غیرمادی، و دکارت هم ناخودآگاه از این نظریه استفاده کرده است؟ دکارت می‌بایست در اینجا تعریف دقیقی از قوهٔ تخیل، خصائص و افعال این قوه به دست بدهد و ثابت کند که همهٔ اینها با وضوح و تمایز ادراک می‌شود و سپس آن را وسیلهٔ خلاص از ایدئالیسم قرار دهد، اما متأسفانه از عهدهٔ کاری به این مهمی که رکن اصلی فلسفهٔ اوست برنیامده است و به همین جهت کسانی که در فلسفهٔ وی ←

مادی از آن استفاده می‌کنم می‌تواند مرا به وجود آنها مطمئن سازد، زیرا وقتی ماهیت تخیل را به دقت بررسی می‌کنم، می‌بینم که چیزی نیست مگر التفات خاص قوهٔ شناسایی به جسمی که بی‌واسطه برای این قوه حاضر است، و بنابراین، جسم وجود دارد.

برای توضیح کامل این موضوع، در وهلهٔ اول به بررسی تفاوتی می‌پردازم که میان تخیل و تعقل محض[1] [یا ادراک[2] محض] موجود است. مثلاً به هنگام تخیل یک مثلث، آن را فقط شکلی [مرکب از سه خط و] محاط به سه خط تصور نمی‌کنم، بلکه علاوه بر آن با قدرت و بینش درونی ذهن، این سه خط را به صورت امری حاضر ادراک[3] می‌کنم، و این درست همان چیزی است که من آن را تخیل می‌نامم. اما اگر بخواهم دربارهٔ شکل هزار ضلعی بیندیشم درست به همان سهولت که مثلث را شکلی فقط مرکب از سه پهلو تصور می‌کنم، این را هم در حقیقت مرکب از هزار پهلو تصور می‌کنم، ولی به هیچ وجه نمی‌توانم هزار ضلع یک هزار ضلعی را [مانند سه ضلع یک مثلث] تخیل کنم و به تعبیری: نمی‌توانم آنها را [با چشمهای ذهنم] حاضر ببینم. و هر چند برحسب این عادت که وقتی دربارهٔ اشیاءِ مادی می‌اندیشم همواره از خیال مدد می‌گیرم، ممکن است به هنگام تصور هزار ضلعی، شکلی را به صورتی مبهم پیش خود تصور کنم، اما کاملاً بدیهی است که چنین شکلی هزار ضلعی نیست زیرا با آن شکلی که به هنگام تفکر دربارهٔ ده هزار ضلعی یا هر کثیرالاضلاع دیگری تصور می‌کنم هیچ گونه تفاوتی ندارد؛ همچنین در کشف خواصی هم که هزار ضلعی را از سایر چندضلعی‌ها جدا می‌کند برای

→ موشکافی کرده‌اند، او را مسئول رواج مکتبهای ایدئالیسم بعد از وی می‌دانند (ر.ک. به کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب*، تألیف ژیلسون، ترجمهٔ اینجانب، فصل پنجم تا هشتم.). همین ایراد بر هیوم و کانت هم که خیال در هر دو ـ بویژه در کانت ـ نقش اساسی ایفا می‌کند، کاملاً وارد است.

۱. intellection «تعقل» در اینجا تعقل مصطلح مشائی نیست بلکه مراد مطلق ادراک است و ظاهراً با conception تفاوتی ندارد.

2. conception

۳. در اصل لاتینی intueor (شهود) بوده که در ترجمهٔ انگلیسی به apprehend ترجمه شده است.

غرض من قابل استفاده نیست.

اما اگر بحث دربارهٔ پنج ضلعی باشد حقیقت این است که می‌توانم بدون یاری تخیل، شکل آن را درست مانند شکل هزار ضلعی تصور کنم، اما این هم ممکن است که با معطوف ساختن التفات ذهن به هریک از اضلاع پنجگانهٔ آن و به [مساحت یا] فضایی که آنها اشغال کرده‌اند، آن را تخیل کنم. بنابراین با وضوح درمی‌یابم که برای عمل تخیل به کوشش ذهنی خاصی نیاز دارم که برای ادراک[1] به آن محتاج نیستم و همین کوشش خاص ذهن، فرق تخیل را با [تعقل یا] ادراک محض، با وضوح نشان می‌دهد.

علاوه بر این، می‌بینم که این نیروی تخیلی که در من است، از آن حیث که با نیروی ادراک فرق دارد، به هیچ وجه یک عنصر (یا جزء ترکیبی) ضروری در طبیعت یا ماهیت [من، یعنی ماهیت] ذهن من، نیست، زیرا اگر هم آن را نمی‌داشتم، باز بدون شک، همواره همچنان می‌بودم که هم اکنون هستم[2] و از اینجا ظاهراً می‌توان نتیجه گرفت که این نیرو به چیزی قیام دارد که با نفس من مغایر است. و آسان می‌توانم دریابم که اگر جسمی وجود داشته باشد و نفس من آن چنان با آن متصل و متحد باشد که هرگاه بخواهد بتواند به بررسی آن بپردازد، از این راه می‌تواند اشیاءِ مادی را تخیل کند؛ بنابراین، تفاوت این نوع تفکر با تعقل محض، تنها در این است که نفس به هنگام فعالیت عقلانی، به وجهی به خود بازمی‌گردد و پاره‌ای از مفاهیمی را که در خویش دارد[3] بررسی می‌کند، اما به هنگام تخیل به جسم التفات می‌کند و چیزی را در آن می‌بیند

---

۱. understand : ادراک، فهم... در اینجا مقصود صرف ادراک است، در برابر تخیل که عبارت است از ادراک جزئیات محسوس بعد از قطع رابطهٔ حسی. صور خیالی خاصیت شکل و امتداد دارد، برخلاف صرف ادراک.

۲. یعنی فهم یا ادراک صرف، جزء بلکه عین ذات نفس است و بنابراین اگر آن را از نفس بگیرند، دیگر نفس نخواهد بود. اما تخیل این طور نیست، زیرا با فقدان قوهٔ تخیل باز هم نفس همان است که بود، به عبارت دیگر: تخیل با امتداد توأم است که جوهری است مغایر جوهر نفس، اما ادراک صرف یا تعقل ماهیتی مغایر ماهیت امتداد دارد و با ماهیت نفس توأم بلکه یکی است.

۳. مانند مفهوم کمال مطلق، امتداد، حرکت و... که دکارت آنها را فطری می‌داند.

که منطبق است با مفهومی که خودش ساخته یا از طریق حواس دریافته[1] است. می‌گویم آسان می‌توانم دریابم که حصول تخیل، به این طریق، در صورتی امکان دارد که جسم واقعاً وجود داشته باشد و چون برای تبیین عمل تخیل، هیچ راه مناسب دیگری نمی‌توان یافت، احتمال می‌دهم که جسم وجود داشته باشد. اما این، احتمالی بیش نیست و اگر هم تمام امور را به دقت بررسی کنم، باز هم از این مفهوم متمایزی که از طبیعت جسمانی در خیال خویش دارم، هیچ دلیلی به دست نمی‌آید که بتوان بالضروره وجود جسم را از آن نتیجه گرفت.

اما من عادت کرده‌ام که علاوه بر این طبیعت جسمانی که موضوع ریاضیات محض[2] است، چیزهای فراوان دیگری را هم ـ هرچند با تمایزی کمتر ـ تخیل کنم، از قبیل رنگها، صداها، مزه‌ها، درد و مانند اینها. و چون این چیزها را به وسیلهٔ حواسی که ظاهراً اشیاء با وساطت آنها و ذاکره، وارد خیال من شده‌اند، بسیار بهتر ادراک می‌کنم، گمان می‌کنم برای این که تحقیق در آنها مناسبتر انجام گیرد خوب است در همان حال به تحقیق در ماهیت ادراک حسی بپردازم و ببینم آیا از مفاهیمی که به وسیلهٔ این نوع ادراک، به نام احساس، وارد ذهن می‌شود می‌توان دلیل قاطعی بر وجود اشیاء مادی به دست آورد؟

در وهلهٔ اول اشیائی را به یاد خواهم آورد که تاکنون آنها را از آن جهت که از طریق حواس ادراک نموده‌ام درست می‌دانسته‌ام و نیز دلائلی را که باور من بر آنها استوار بوده است، سپس به بررسی عللی خواهم پرداخت که مرا ناگزیر ساخت تا از آن پس، در

---

۱. مراد این است که تخیل از آن جهت که از امتداد حکایت می‌کند با تعقل یا صرف ادراک فرق دارد و چون ماهیت نفس ادراک و تعقل است، پس نه تخیل جزءِ ماهیت نفس است و نه امتدادی که تخیل از آن حکایت می‌کند. بنابراین، امتداد باید در بیرون از ذهن یا نفس وجود داشته باشد و ذهن از طریق حواس آن را ادراک کند. چنان‌که می‌بینیم این همه راه دور رفتن و اکل از قفا، برای اثبات عالم مادی، نتیجه همان گام انحرافی نخستین است که دکارت از ذهن و از صرف ادراک ذهنی آغاز کرد و ادراکات حسی و شهود تجربی را خوار شمرد و یکسره به یک سوی نهاد و به دنبال آن، در این ماز یا چنبره بی‌فرجام گرفتار آمد. ر.ک. پاورقی ص ۴۴.

۲. ترجمه ف: هندسه

اینها تردید کنم و سرانجام خواهم دید که در حال حاضر کدام یک از آنها را باید بپذیرم.

از این رو، نخست احساس کردم که سر، دستها، پاها و اندامهای دیگری دارم که این بدن، که آن را جزئی از خود یا شاید حتی کل خودم می‌دانم، از آنها ترکیب یافته است. علاوه بر این، احساس کردم که این جسم در میان اجسام بسیار دیگری واقع است که ممکن است از آنها بطرق بسیار متفاوت راحت و رنج ببیند، و به یاد دارم که با اجسام راحت‌رسان نوعی احساس لذت و با رنج‌رسانها گونه‌ای الم همراه بود. علاوه بر این لذت و الم، گرسنگی، تشنگی و اشتهاهای دیگری نظیر آنها و نیز پاره‌ای امیال جسمانی به شادی، اندوه، خشم و انفعالات مشابه دیگر، در خویش احساس می‌کردم و در بیرون از خودم، علاوه بر امتداد و اشکال و حرکات اجسام، صلابت، حرارت و همهٔ اوصاف قابل لمس دیگر را در اجسام می‌یافتم. از اینها گذشته، نور، رنگها، بوها، مزه‌ها و صداها را هم ادراک می‌کردم که تنوعشان وسیله‌ای بود تا آسمان، زمین، دریا و به طور کلی همه اجسام دیگر را از یکدیگر فرق بگذارم.

و براستی وقتی به تأمل در مفاهیم تمام این اوصافی می‌پرداختم که به ذهن من می‌آمد و تنها اوصافی بود که آنها را درست و بیواسطه احساس می‌کردم حق داشتم که بگویم چیزهایی را احساس می‌کنم که با ذهن من کاملاً متفاوتند و آن اجسامی است که این مفاهیم از آنها نشأت گرفته‌اند، زیرا می‌دیدم که اینها بی‌آنکه نیازی به موافقت من باشد خود وارد ذهن من می‌شوند، به طوری که هرقدر هم می‌خواستم نمی‌توانستم چیزی را احساس کنم، مگر آن که در معرض یکی از اندامهای حسی من قرار می‌گرفت، و وقتی هم که قرار می‌گرفت به هیچ روی قادر نبودم آن را احساس نکنم.[1]

---

۱. این قاطع‌ترین جواب برای ایدئالیستهاست، زیرا اگر واقعاً همه چیز مخلوق و مولود ذهن است، باید ذهن در همه حال بتواند همه چیز بیافریند و یا نیافریند، با آنکه می‌بینیم که وقتی ذهن در معرض اشیاءِ محسوس قرار می‌گیرد، ناگزیر صورتی از آنها در آن نقش می‌بندد، اگرچه خودش هم نخواهد. کاش دکارت خودِ همین حضور ضروری و مؤثر و نافذ اشیاء حسی ـ و حتی فراحسی را برای کسی که آنها را بیابد ـ سرآغاز و مبدء شناخت اشیاء بیرون از ذهن، خواه حسی و خواه فراحسی، می‌دانست و این همه بیراهه نمی‌رفت و دور نمی‌زد، زیرا چیزی را که از همان آغاز برخورد با آن، با حضور و شهود یافته و نیازی به اثبات نداشته، خواسته است با استدلال ثابت کند.

و چون مفاهیمی که از طریق حواس دریافته بودم بسیار زنده‌تر و واضح‌تر بود و حتی آنها را در نوع خود، از تمام مفاهیمی که خودم می‌توانستم از روی تأمل بسازم و نیز از آنها که در حافظه‌ام مرتسم بود، متمایزتر می‌دیدم، محال می‌نمود که اینها مولود ذهن من باشند، بلکه می‌بایست بالضروره اشیاء دیگری آنها را در ذهن من به وجود آورده باشند، و چون معرفتم به این اشیاءِ فقط از طریق همین مفاهیم بود، تنها چیزی که ممکن بود به ذهن برسد این بود که این اشیاء با مفاهیمی که مولود آنهاست مشابهت دارند.

همچنین وقتی به یاد آوردم که پیش از این به جای عقل، بیشتر، از حواس استفاده می‌کردم و دریافتم که مفاهیمی که من خودم ساخته‌ام به اندازهٔ مفاهیمی که از طریق حواس دریافته‌ام متمایز نیستند، بلکه حتی غالباً ترکیبی از اجزاءِ همین مفاهیم مأخوذ از حواسند، به آسانی معتقد شدم که هیچ مفهومی در ذهن من نیست مگر آنکه قبلاً از طریق حواس آمده باشد.

و نیز بی‌دلیل نبود که فکر می‌کردم این بدن (که بنابر استحقاق مخصوص آن را بدن خویش می‌نامیدم) بهتر و دقیقتر از هر جسم دیگری به من اختصاص دارد، زیرا واقعاً نمی‌توانستم از بدنم آن طور جدا باشم که از سایر اجسام جدا هستم. من تمام امیال و عواطف خویش را در این بدن و در ارتباط با آن احساس می‌کردم و خلاصه احساس لذت و الم را در اجزاءِ همین بدن می‌یافتم نه در اجزاءِ اجسام دیگری که از آن جدا بودند.

اما وقتی به تحقیق پرداختم که چرا در پی فلان احساس الم، نفس اندوهگین می‌شود و چرا احساس مسرت موجب انبساط است، یا از چیست که فلان انفعال معده، که آن را گرسنگی می‌نامم، میل به خوردن و خشکی گلو میل به نوشیدن در ما پدید می‌آورد و همچنین در سایر موارد، نمی‌توانستم هیچ دلیلی بیابم جز این که بگویم طبیعت این طور به من آموخته است، زیرا بی‌گمان میان این انفعال معده و میل به خوردن و یا میان احساس چیزی که موجب درد می‌شود با فکر اندوه برخاسته از این احساس، هیچ گونه ارتباطی (که دست کم برای من قابل ادراک باشد) وجود ندارد. به همین طریق چنین می‌نمود که تمام احکام دیگری که در مورد اشیاءِ محسوس دارم، همه را از طبیعت فراگرفته‌ام، زیرا می‌دیدم پیش از آن که فرصت سنجش و بررسی علل

صدور این احکام را پیدا کنم، آنها از من صادر شده‌اند.

اما از آن به بعد، تجارب فراوانی اندک اندک تمام اعتمادی را که به حواس داشتم در هم ریخت، زیرا بارها می‌شد که برجهایی را که از دور مدور به نظر می‌رسید، از نزدیک چهار پهلو می‌دیدم و مجسمه‌های بزرگی که بر فراز این برجها نصب شده بود وقتی از پایین به آنها نگاه می‌کردم بسیار کوچک می‌نمود و همچنین در موارد بیشمار دیگر در احکامی که بر حواس ظاهر مبتنی بود خطا کشف کردم. نه تنها در احکام مبتنی بر حواس ظاهر بلکه حتی در احکام مبتنی بر حواس باطن نیز، به خطا برخوردم؛ زیرا مگر درونی‌تر یا باطنی‌تر از درد هم وجود دارد؟ با وجود این، در گذشته، از بعضی از کسانی که بازو یا ساقشان قطع شده بود آموخته بودم که گهگاه چنین می‌نماید که هنوز در قسمت قطع شده احساس درد می‌کنند و همین امر مرا به این فکر انداخت که حتی اگر هم در عضوی احساس درد کنم نمی‌توانم کاملاً مطمئن باشم که آن عضو رنجور است.

اندکی پیش، بر این علل شک، دو علت بسیار عمومی دیگر نیز افزودم: نخست این که هرگز نمی‌دیدم که چیزی را در بیداری احساس می‌کنم مگر آنکه می‌توانستم گاهی هم ببینم که در خواب آن را احساس می‌کنم و چون گمان نمی‌کردم منشأ چیزهایی که ظاهراً در خواب احساس می‌کنم اشیائی خارج از من باشند، نمی‌دانستم چرا باید این باور[1] را بیشتر دربارهٔ چیزهایی داشته باشم که ظاهراً در بیداری احساس می‌کنم. دیگر این که چون هنوز آفریدگار وجود خویش را نمی‌شناختم ـ یا به عبارت بهتر: گمان می‌کردم که نمی‌شناسم ـ هیچ مانعی نمی‌دیدم که سرشت من طوری باشد که حتی در اموری هم که برای من، از هر چیزی قطعی‌تر می‌نماید، دچار خطا شوم.

اما پاسخ دادن به دلایلی که به مقتضای آنها قبلاً قانع شده بودم که اشیاءِ محسوس حقیقت دارند، چندان زحمتی برایم نداشت، زیرا از آنجا که ظاهراً طبیعت مرا به اعتماد ورزیدن به چیزهای فراوانی سوق می‌دهد که عقل مرا از آنها منصرف می‌سازد، تعالیم

۱. یعنی باور به وجود اشیائی خارجی که منشأ پیدایش مفاهیم ذهنی است. خلاصهٔ کلام این است که: حال که خواب و بیداری تا حدی مانند هم است و مدرکات رؤیا علت خارجی لازم ندارد، باید مدرکات عالم به ظاهر بیداری هم نیاز به اشیاءِ خارجی نداشته باشد.

طبیعت را چندان قابل اعتماد نمی‌دیدم و هر چند مفاهیمی که از طریق حواس می‌گیرم بستگی به ارادهٔ من ندارد، اما گمان نمی‌کردم که از این دلیل باید چنین نتیجه گرفت که منشأ این مفاهیم اشیائی است غیر از من، زیرا چه بسا قوه‌ای در من قابل کشف باشد که مولد اینهاست ـ اگرچه هنوز برایم ناشناخته است.

اما اکنون که پرداخته‌ام به این که خودم را بهتر بشناسم و معطی وجودم را با وضوح بیشتری معلوم سازم، واقعاً گمان نمی‌کنم ناگزیر باشم تمام چیزهایی را که ظاهراً حواس به ما می‌آموزد، بی‌پروا بپذیرم، ولی لازم هم نمی‌بینم که در سراسر آنها شک کنم.

اولاً چون می‌دانم که ممکن است خداوند همهٔ اشیائی را که من با وضوح و تمایز ادراک می‌کنم همان طور که من ادراک می‌کنم، آفریده باشد، پس برای این که یقین کنم دو چیز [از یکدیگر متمایز یا] با همدیگر متفاوت است، کافی است که بتوانم یکی را بدون دیگری با وضوح و تمایز ادراک کنم، زیرا دست کم امکان دارد قدرت کاملهٔ خداوند آنها را جدا از هم به وجود آورد و برای این که ناگزیر باشم آنها را متفاوت بدانم، مهم نیست که بدانم این انفکاک به وسیلهٔ کدام نیرو تحقق یافته است؛ و بنابراین از همین که به یقین می‌دانم که هستم و در همان حال غیر از این که می‌بینم من چیزی هستم که می‌اندیشد، هیچ چیز دیگری را نمی‌بینم که ضرورتاً به طبیعت یا ذات من تعلق داشته باشد، به درستی نتیجه می‌گیرم که ذات من فقط همین است که چیزی است که می‌اندیشد [یا جوهری است که تمام ذات یا طبیعتش فقط اندیشیدن است]. و با آنکه ممکن (یا همان طور که اندکی بعد از این خواهم گفت یقینی) است که من بدنی داشته باشم که کاملاً با آن متصل باشم، اما چون از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است و از سوی دیگر مفهوم متمایزی هم از بدن دارم، از آن حیث که چیزی است، تنها دارای امتداد و عاری از فکر، پس بدون تردید، این من [یعنی نفس من که من به وسیلهٔ آن، همانم هستم]، کاملاً و بکلی از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد.

بعلاوه، قوه‌هایی [کاملاً مخصوص و متمایز از خودم] برای انواع خاص تفکر در

خویش می‌یابم و آن، دو قوهٔ تخیل و احساس [1] است که بدون آنها آسان می‌توانم با وضوح و تمایز خود را موجودی مستقل تصور کنم، اما آنها را بدون خودم، یعنی بدون جوهر عاقلی که این دو قوه به آن قیام داشته باشند، نمی‌توانم تصور کنم، زیرا [مفهومی که ما از این دو قوه داریم یا به اصطلاح مدرسه] تصور صوری آنها متضمن نوعی تعقل است و از همین جا درمی‌یابم که همان طور که حالات یک شیء با آن شیء متمایزند [2]، این دو قوه نیز از من متمایزند.

همچنین قوای دیگری را از قبیل قوهٔ تغییر وضع، قوهٔ قبول اشکال متفاوت و مانند اینها در خویش مشاهده می‌کنم که درست مانند دو قوهٔ نامبرده، بدون جوهری که به آن قیام داشته باشند، قابل تصور نیستند، و بنابراین بدون آن جوهر، وجودشان محال است. اما کاملاً بدیهی است که این دو قوه، اگر در واقع موجود باشند، باید به جوهری جسمانی یا دارای امتداد قیام داشته باشند نه به جوهری عاقل [3]، زیرا مفهوم واضح و متمایز اینها متضمن نوعی امتداد هست، اما هرگز متضمن عقل نیست. علاوه بر این، بیگمان یک قوهٔ انفعالی احساس، یعنی قوهٔ دریافت و شناخت مفاهیم اشیاءِ حسی، در من موجود است، اما برای من بی‌فایده است [و هرگز قادر به استفاده از آن نیستم] مگر آنکه در خود من یا در چیزی دیگر، قوهٔ فعال دیگری هم وجود داشته باشد که بتواند این مفاهیم را بسازد و پدید آورد. اما این قوهٔ فعال محال است در من [از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد] وجود داشته باشد، از آن رو که می‌بینم این قوه متضمن فکر نیست و نیز از آن جهت که این مفاهیم بارها بی‌آنکه من در پیدایش آنها هیچ گونه سهمی داشته باشم و حتی غالباً برخلاف ارادهٔ من، در من پدید می‌آیند پس این قوهٔ

۱. یعنی احساس و تخیل، از آن حیث که قائم به ذهن و صورت ذهن محسوب می‌شوند ـ نه از آن حیث که متعلق آنها شیء جزئی است ـ متضمن نوعی تعقل یا ادراکند که جزء ماهیت نفس است و به آن قیام دارد. پس این دو قوه نیز به نفس قیام دارند.

۲. در ترجمه ف: همان طور که اشکال، حرکات و حالات یا اعراض دیگر یک جسم با جسمی که تکیه‌گاه آنها است متمایزند این دو...

3. intelligent

ضرورتاً باید در جوهری مغایر با من موجود باشد که، همان طور که قبلاً بیان کرده‌ام، تمام واقعیتی را که به نحو ذهنی در مفاهیم صادر از این قوه هست به همان صورت یا والاتر [1] در خود داشته باشد. این جوهر یا جسم است ـ یعنی طبیعتی جسمانی است که تمام آنچه به نحو ذهنی [و حکایت] در آن مفاهیم هست به نحو صوری [و واقعی] در این مندرج است ـ یا خود خداوند و یا مخلوق دیگری است شریفتر از جسم که همان (محتوای ذهنی ـ م) را به نحوی والا در خویش دارد.

اما چون خداوند فریبکار نیست، کاملاً بدیهی است که این مفاهیم را نه خود او بی‌واسطه به من می‌رساند و نه با وساطت مخلوقی که واقعیت آنها را فقط به نحوی والا ـ و نه به همان صورت ـ در خویش داشته باشد. زیرا چون او قوه‌ای به من نداده است تا بدان وسیله بفهمم که مطلب از این قرار است، [2] بلکه، به عکس، میل بسیار شدیدی در من نهاده است که [علت صدور یا] انتقال این مفاهیم را اشیاء جسمانی بدانم، اگر به راستی علت [صدور یا] پیدایش آنها، چیزی غیر از اشیاء جسمانی بود، چگونه ممکن بود خدا را از اتهام فریبکاری مبرا دانست؟ بنابراین باید اذعان کرد که اشیاءِ جسمانی وجود دارد.

با این همه، شاید این اشیاء، درست آن طور که ما با حواس ادراک می‌کنیم نباشند، زیرا این ادراک حسی در بسیاری از موارد سخت مبهم و پیچیده است، اما دست کم باید پذیرفت که هر چیزی را که در اجسام با وضوح و تمایز ادراک کنم، یعنی به طور کلی تمام آن چه را که در موضوع ریاضیات محض [3] مندرج است می‌توان حقیقتاً اشیاء خارجی دانست.

اما در مورد اشیاءِ دیگری که یا فقط جزئی هستند، مثل این که خورشید دارای [فلان اندازه و] فلان شکل است، و همچنین... یا با وضوح و تمایز کمتری ادراک می‌شوند مانند نور، صدا، درد و مانند اینها، بدیهی است که این امور اگرچه کاملاً

۱. پیش از این، معنای این دو اصطلاح توضیح داده شد.

۲. یعنی خود خداوند یا موجودی که این مفاهیم را به نحو عالیتر در خویش دارد منشأ صدور و انتقال آنها به ذهن من است.

۳. هندسه نظری.

تردیدآمیز و غیریقینی‌اند، با این همه، تنها به این دلیل که خدا فریبکار نیست و در نتیجه اجازه نمی‌دهد که هیچ گونه خطایی در آراءِ من راه یابد مگر آنکه قوهٔ تصحیح آن را هم به من داده باشد، می‌توانم با اطمینان امیدوار به این نتیجه باشم که حتی در همین جا (و در اموری این چنین تردیدآمیز ـ م) وسایل وصول به حقیقت در درون خود من وجود دارد.[1]

اولاً جای تردید نیست که تمام آنچه طبیعت به من می‌آموزد حاوی حقیقتی است، زیرا مراد من از طبیعت به نحو عام، در حال حاضر فقط خود خداوند یا نظم و تدبیری است که او در آفریدگان برقرار ساخته است. و مرادم از طبیعت خودم به نحو خاص، فقط مجموع [یا کل] همهٔ چیزهایی است که خداوند به من عطا کرده است.

اما این طبیعت هیچ چیزی را صریحتر [و محسوستر] از این به من نمی‌آموزد که بدنی دارم که وقتی احساس درد می‌کنم ناخوش است و به هنگام احساس گرسنگی، تشنگی و مانند آنها، به خوردنی یا نوشیدنی نیازمند است و بنابراین به هیچ وجه نباید شک کنم که در اینها حقیقتی وجود دارد.

همچنین طبیعت به وسیلهٔ این احساسهای درد، گرسنگی، تشنگی و مانند اینها به من می‌آموزد که جای گرفتن من در بدنم فقط مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست، بلکه [بالاتر از این] سخت با بدن متحدم و به تعبیری: آن چنان با آن درهم آمیخته‌ایم که با هم یک واحد تامی را تشکیل می‌دهیم. زیرا اگر این طور نبود، وقتی بدن من مجروح می‌شد من ـ که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد ـ احساس درد نمی‌کردم، بلکه همان طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند کشتیبان آن را به وسیلهٔ باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم، همچنین وقتی بدن من به نوشیدنی یا خوردنی محتاج می‌شد می‌بایست فقط همان را با وضوح دریابم بی‌آنکه احساسهای مبهم گرسنگی و تشنگی دربارهٔ آن به من هشدار دهند. زیرا در حقیقت همهٔ این احساسهای گرسنگی، تشنگی، درد و مانند اینها فقط گونه‌های مبهمی هستند از فکر

۱. زیرا می‌توانم با ارجاع افکار پیچیده و مبهم به افکار واضح و متمایز آنها را تصحیح کنم.

که مولود اتحاد و امتزاج آشکار نفس و بدنند و به آنها قیام دارند.

بعلاوه، طبیعت به من می‌آموزد که اجسام فراوان دیگری پیرامون بدن من وجود دارد که از آن میان باید از برخی بپرهیزم و بعضی را طلب کنم. و بیگمان از همین که انواع مختلفی از رنگها، صداها، بوها، مزه‌ها، حرارت، صلابت و مانند اینها احساس می‌کنم بسیار آسان نتیجه می‌گیرم که در اجسامی، که منشأ صدور تمام این ادراکات گوناگون حسی است، دگرگونیهایی به ازاء این ادراکات وجود دارد، اگرچه ممکن است آن دگرگونیها واقعاً با این ادراکات اصلاً مشابهت نداشته باشند[1]. و نیز از همین که در میان این ادراکات گوناگون حسی پاره‌ای برای من بسیار مطبوع و بعضی نامطبوع است، به این نتیجهٔ کاملاً قطعی می‌رسم که بدن من (یا بهتر بگویم خود من بتمامی، از آن حیث که مرکب از نفس و بدنم) ممکن است از سایر اجسام پیرامون خود انطباعات مطبوع و نامطبوع گوناگونی دریافت کند.

اما بسیاری از امور دیگر هست که ظاهراً آنها را از طبیعت آموخته‌ام، با آنکه درواقع آنها را از طبیعت نگرفته‌ام، بلکه چون عادت کرده‌ام که دربارهٔ اشیاء بدون تأمل حکم کنم، این امور به ذهن من راه یافته است و به همین جهت کاملاً امکان دارد که این احکام متضمن خطا باشند. مثلاً عقیدهٔ من این است که هر فضایی که در آن چیزی نباشد که حواس مرا برانگیزد [یا در آنها تأثیر بگذارد] خالی است، در جسم گرم چیزی وجود دارد که با مفهوم حرارت که در ذهن من است کاملاً مشابه است، در جسم سفید یا سبز خود همان سفیدی یا سبزی که احساس می‌کنم وجود دارد، در جسم تلخ یا شیرین عین همان مزه موجود است و همچنین در موارد دیگر؛ ما خیال می‌کنیم که ستارگان، برجها و تمام اجسام بعید دیگر، همان شکل و اندازه‌ای را دارند که از دور به چشم ما می‌رسد و همچنین.

۱. این گفته ناظر است به کیفیات ثانوی در نظریه دکارت، ولی با قبول آن نظریه باز هم باید پذیرفت که میان اشیاء گوناگون خارجی مانند غوره و انگور و موز و نارگیل و... و مفاهیم یا صورتهای حاصل از آنها، به هر حال سنخیت و مشابهتی برقرار است وگرنه تفاوتی با هم نداشتند، پس به هر حال نمی‌توان مشابهت و سنخیت را بکلی نفی کرد.

اما برای آنکه در این مورد، همه چیز را با تمایز ادراک کرده باشم لازم است به دقت تعیین کنم که وقتی می‌گویم طبیعت چیزی را به من می‌آموزد واقعاً مقصودم چیست؟ زیرا من در اینجا طبیعت را به معنایی می‌گیرم محدودتر از وقتی که همین طبیعت نامی باشد برای مجموع [یا ترکیبی از] همهٔ آن چه خدا به من داده است. چون این مجموعه [یا ترکیب] مشتمل است بر بسیاری از اموری که فقط به نفس اختصاص دارد [و من وقتی از طبیعت سخن می‌گویم، مقصودم اینها نیست] مانند مفهوم این واقعیت که محال است چیزی که یک بار انجام گرفته است انجام نگرفته باشد و مفاهیم بیشمار دیگری از این قبیل که آنها را با نور فطرت [بدون یاری بدن می‌شناسم] و نیز مشتمل بر بسیاری از امور دیگری است که فقط اختصاص به جسم دارد و در اینجا هم نام طبیعت بر اینها اطلاق نمی‌شود، مانند صفت سنگینی در جسم و اوصاف مشابه آن، که از آنها هم بحث نمی‌کنم، زیرا در بحث از طبیعت فقط از چیزهایی سخن می‌گویم که خداوند به من ـ به عنوان موجودی مرکب از نفس و بدن ـ عطا کرده است. اما طبیعتی که در اینجا درست توصیف شد به خوبی به من می‌آموزد که از چیزهایی که موجب احساس درد می‌شوند بپرهیزم و به چیزهایی که مایهٔ احساس لذت من می‌شود روی آورم و همچنین... اما نمی‌بینم که علاوه بر این، به من یاد بدهد که از این ادراکات گوناگون حسی، باید دربارهٔ اشیاءِ خارج از خویش نتیجه‌ای بگیریم، مگر آنکه ذهن [با دقت و امعان نظر] آنها را بررسی کرده باشد[1] زیرا چنین می‌نماید که شناخت حقیقت در این قبیل امور، تنها کار نفس است نه کار ترکیب نفس و بدن با هم.

بنابراین، اگرچه تأثیری که یک ستاره بر روی چشم من می‌گذارد از تأثیر شعلهٔ شمع کوچکی بیشتر نیست، با این همه، هیچ گرایش واقعی یا طبیعی در من نیست که مرا معتقد سازد که ستاره بزرگتر از این شعله نیست، اما من از همان نخستین سالهای عمر، بدون هیچ اساس معقولی حکم کرده‌ام که این طور است. همچنین اگرچه هنگام نزدیک

۱. یعنی اگرچه طبیعت این مدرکات حسی را برای مصلحت حیات قرار داده است که جسم در آن موقعیت خطیری دارد، اما چون این مدرکات مبهم است، ذهن نمی‌تواند آنها را بدون فحص و بررسی بپذیرد. ع. ا.

شدن به آتش احساس حرارت می‌کنم و حتی اگر بیش از حد نزدیک شوم احساس درد می‌کنم، اما هیچ دلیلی نیست که بتواند مرا مطمئن کند که در آتش چیزی شبیه به این حرارت وجود دارد، نه شبیه به این درد، بلکه فقط دلیل دارم که بگویم در آتش چیزی هست ـ هرچه باشد ـ که این احساس حرارت یا درد را در من برمی‌انگیزد.

همچنین هرچند فضاهایی وجود دارد که در آنها چیزی نمی‌یابم که حواس مرا برانگیزد، اما نباید از اینجا نتیجه بگیرم که این فضاها حاوی هیچ جسمی نیستند، زیرا می‌بینم که در این مورد و بسیاری از موارد مشابه آن عادت کرده‌ام نظام طبیعت را تباه کنم [و به هم بزنم] زیرا طبیعت، این ادراکات حسی را تنها به این منظور در من نهاده است که نفسم بداند برای این کل مرکبی که خود جزءِ آن است چه چیزی سودمند و چه چیزی زیانبار است و چون این ادراکها تا این حد کاملاً واضح و متمایز است، من آنها را همچون قواعدی مطلق [و کاملاً یقینی] به کار می‌برم که می‌توانم به وسیلهٔ آنها ماهیت اجسام بیرون از خویش را بی‌واسطه معلوم سازم، با آنکه ادراکات حسی، درباره اجسام، جز معرفتی بسیار مبهم و مغشوش چیزی به من نمی‌آموزند.

اما من تاکنون کاملاً بررسی کرده‌ام که چطور، با این که خداوند خیر اعلی است، در این نوع تصدیقهای من خطا رخ می‌دهد. فقط در اینجا اشکال دیگری پیش می‌آید و آن در مورد اموری است که طبیعت لزوم پیروی یا اجتناب از آنها را به من آموخته است و همچنین دربارهٔ احساسهای درونی من [که طبیعت در من نهاده است] و گاهی در آنها ظاهراً به خطا برخورده‌ام [و بنابراین گویی طبیعت خود من بیواسطه مرا فریب داده است]. مثلاً طعم دلپذیر غذای زهرآلود ممکن است مرا به تناول زهر وادارد و در نتیجه فریب بخورم، هرچند واقعاً می‌توان طبیعت را در اینجا معذور داشت، زیرا که فقط مرا به رغبت در غذای خوشمزه سوق می‌دهد، نه به رغبت در زهری که برای وی ناشناخته است، بنابراین، تنها نتیجه‌ای که از اینجا می‌توان گرفت همین است که طبیعت من عالم مطلق نیست و این هم به هیچ روی جای تعجب ندارد، زیرا بشر که طبیعتی متناهی دارد ناگزیر معرفتش هم، از لحاظ کمال، محدود خواهد بود.

با وجود این، ما بارها حتی در همان چیزهایی هم که طبیعت، بیواسطه ما را به

آنها سوق می‌دهد فریب می‌خوریم، چنانکه برای بیماران اتفاق می‌افتد که گاهی به آشامیدن و خوردن چیزهایی رغبت می‌کنند که برای آنها زیانبار است. شاید در اینجا بگویند که علت فریب خوردن بیماران این است که طبیعتشان فاسد شده است؛ اما این گفته، اشکال را برطرف نمی‌کند، زیرا درست همان طور که شخص تندرست، آفریدهٔ خداست بیمار هم مخلوق اوست و به همین جهت وجود طبیعت فریبکار و ناقص در بیمار، همان قدر با لطف خداوند منافات دارد که در شخص تندرست منافات دارد.[1] و همان طور که ساعتی که از چرخها و لنگرها ترکیب شده است، اگر بد ساخته شده باشد و وقت را درست نشان ندهد، باز هم مانند وقتی که کاملاً مطابق میل ساعت‌ساز، کار کند، تمام قوانین طبیعت را به دقت مراعات می‌کند، همین طور فرض کنیم بدن انسان نوعی ماشین است که طوری از استخوانها اعصاب، ماهیچه‌ها، رگها، خون و پوست ساخته و ترکیب شده است که اگر هم نفسی در آن نبود همچنان همان حرکاتی را داشت که اکنون دارد ـ البته هنگامی که نه با هدایت اراده و، در نتیجه، نه به کمک نفس [بلکه فقط با ترکیب خاص اندامها] حرکت کند ـ در این صورت آسان می‌توان دریافت که همان قدر که برای این بدن طبیعی است که به هنگام عافیت کامل وقتی گلو خشک می‌شود برای مصلحت خویش به نوشیدن رغبت کند، همان قدر هم طبیعی است که اگر مثلاً مبتلا به استسقا باشد از خشکی گلو ـ که عادتاً برای نفس نشانهٔ احساس تشنگی است ـ رنج ببرد و بر اثر این خشکی آماده شود تا اعصاب و سایر اعضای خویش را آن اندازه که برای نوشیدن لازم است تحریک کند و بدین ترتیب بر بیماری خویش بیفزاید و به خود آسیب برساند. و هر چند، با توجه به استفاده‌ای که ساعت‌ساز ساعت را برای آن ساخته است می‌توان گفت هنگامی که ساعت، وقت را درست نشان ندهد از نظام طبیعت خود منحرف شده است، و نیز هر چند، وقتی در نظر بگیرم که خداوند ماشین بدن انسان را ساخته است تا حاوی تمام حرکاتی باشد که معمولاً در آن بظهور می‌رسند، حق دارم

۱. اگر طبیعت فرد سالم نباید فریبکار باشد، طبیعت بیمار هم نباید چنین باشد، زیرا هر دو مخلوق یک خدای خیر، متعال و غیرفریبکارند.

بگویم که وقتی گلو خشک است و نوشیدن برای حفظ سلامت بدن زیان دارد، بدن از نظام طبیعت خود تبعیت نکرده است، با این همه، اذعان می‌کنم که این نوع اخیر از تبیین طبیعت با آن نوع دیگر کاملاً متفاوت است. زیرا این فقط صرف نامگذاری ظاهری است و کاملاً به ذهن من بستگی دارد که شخص بیمار و ساعت ناقص را با مفهومی که از شخص سالم و ساعت کامل دارم مقایسه می‌کند و این نوع تبیین با واقع منطبق نیست. اما بنابر تفسیر دیگری از لفظ طبیعت مقصودم چیزی است که واقعاً در اشیاء وجود دارد و بنابراین خالی از حقیقتی نیست.

اما براستی اگرچه این فقط یک نامگذاری ظاهری است که در مورد بدن مبتلا به استسقا که بدون احتیاج به نوشیدن، پیوسته، گلو خشک می‌شود، می‌گوییم طبیعتش فاسد شده است، ولی در مورد کل مرکب، یعنی نفس یا روح متحد با بدن صرف نامگذاری نیست، بلکه یک خطای واقعی طبیعت[1] است که وقتی نوشیدن برایش سخت زیانبار است تشنه باشد. بنابراین باز هم جای آن هست که تحقیق شود که چرا لطف خداوند، طبیعت بشر به این معنی را از فریبکار بودن بازنمی‌دارد.

پس در آغاز این تحقیق، در اینجا نخست می‌بینم که میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن جهت که جسم، بالطبع همواره قسمت‌پذیر است و نفس به هیچ روی قسمت‌پذیر نیست. زیرا واقعاً وقتی نفسم یعنی خودم را فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزائی در خود تشخیص دهم، بلکه خود را چیزی کاملاً واحد و تام می‌بینم. و اگر چه ظاهراً تمام نفس با تمام بدن متحد است، اما اگر پا،

۱. خلاصهٔ کلام این است که اگر بدن را جدا و مستقل از نفس لحاظ کنیم، در حال سلامت و بیماری هر دو، مطابق قوانین طبیعت عمل می‌کند، زیرا آب فراوان نوشیدن به هنگام ابتلا به بیماری استسقا هم اقتضای قانون طبیعت است، همان طور که کار ساعت ناقص هم بیرون از اقتضای قانون طبیعت نیست. به عبارت دیگر: عمل طبیعت در زمان بیماری استسقا و خرابی ساعت خلاف چیزی است که ما به آن خو گرفته‌ایم، اما خلاف قانون طبیعت نیست و نباید آن را خطا نامید. اما اگر بدن را با نفس یک کل مرکب و یک ترکیب واحد بدانیم، آب زیاد نوشیدن در بیماری استسقا خطای واقعی طبیعت محسوب می‌شود، نه این که فقط خلاف انس و عادت ما باشد.

بازو، یا عضو دیگری از بدنم جدا شود می‌دانم که با این کار چیزی از نفسم قطع نمی‌شود. همچنین قوای اراده کردن احساس، دریافتن و مانند اینها را واقعاً نمی‌توان اجزاءِ بدن دانست، زیرا یک نفس واحد است که در خواستن، احساس کردن و ادراک نمودن، عمل می‌کند (و همه این افعال را تنها همان یک نفس انجام می‌دهد ـ م)[1]. اما در مورد اشیاءِ جسمانی یا ممتد، موضوع کاملاً به عکس است، زیرا هر کدام از آنها را که قابل تصور باشد ذهن [می‌تواند آسان تجزیه کند و] با سهولت تمام به اجزاءِ [کثیر] تقسیم نماید و بنابراین تشخیص می‌دهم که تقسیم‌پذیر است؛ و اگر تاکنون از منابع دیگر فرا نگرفته باشم همین کافی است تا به بیاموزد که ذهن یا روح بشر کاملاً با بدن وی مغایرت دارد.

همچنین می‌بینم که نفس، انطباعات (یا صور ارتسامی ـ م) را، بدون واسطه نه از تمام اجزاءِ بدن، بلکه فقط از مغز می‌گیرد و حتی شاید از کوچکترین جزءِ آن، یعنی همان جزئی که گفته می‌شود حس مشترک در آن قرار دارد.[2] هر هیأت خاصی که این قوه به خود بگیرد سبب می‌شود که نفس شیءِ خاصی را احساس کند[3]، اگرچه ممکن است در همان حال سایر اجزاء جسم به هیأتهای دیگری باشد، چنانکه تجارب بیشماری، که در اینجا نیازی به بازشماری آنها نیست، این مطلب را تأیید می‌کند.

علاوه بر اینها می‌بینم که طبیعت بدن طوری است که هیچ یک از اعضای آن نمی‌تواند به وسیلهٔ عضو دیگری که اندکی با آن فاصله دارد، حرکت کند مگر آن که هرکدام از اعضای واقع میان این دو عضو هم می‌تواند آن را به همان نحو حرکت دهد،

۱. این گفته درست مانند این بیت منظومهٔ سبزواری است که:

النفس فی وحدتها کل القوی   و فعلها فی فعله قدانطوی

: نفس در عین وحدت، همهٔ قوا است و فعل قوا در فعل نفس مندرج است. برای تبیین بیشتر و بیان این که دکارت چگونه به بیراهه رفته است ر.ک. مقاله اینجانب در یادنامه نکوداشت مرحوم استاد جعفری تحت عنوان اتحاد مدرِک و مدرَک.

۲. دکارت معتقد است که رابطهٔ نفس با بدن از طریق غده‌ای است در مغز به نام غدهٔ صنوبری.

۳. همان چیزی راکه در حس مشترک اثر گذاشته و آن را به هیأت و وضع خاصی درآورده است.

اگرچه عضو دورتر هیچ گونه عملی انجام ندهد. مثلاً در ریسمان [کشیدهٔ] الف، ب، ج، د، اگر آخرین جزء، [یعنی دال] را بکشیم اولین جزء یعنی الف درست مانند موقعی حرکت می‌کند که ب یا ج را بکشیم و دال را ثابت نگه‌داریم. همچنین وقتی در پا احساس درد می‌کنیم علم طبیعی به ما می‌آموزد که این احساس به وسیلهٔ اعصابی منتقل می‌شود که در پا پراکنده است و مانند ریسمان از پا تا مغز کشیده شده است، به همین جهت وقتی در اعصاب پاکششی پدید آید در همان حال هم، در آن موضع از مغز که مبدأ و منتهای اعصاب است کششی به وجود می‌آید و حرکتی راکه مولود طبیعت است به وجود می‌آورد تا نفس طوری احساس دردکند که گویی درد در پاست. اما از آنجاکه کشیده شدن این اعصاب، از پا تا مغز مستلزم این است که از طریق ساق، ران، کمر، پشت و گردن عبور کنند، ممکن است انتهای اعصاب که در پاست، تحریک نشده باشد بلکه فقط بعضی از اجزاءِ میانه [که از کمر و گردن می‌گذرد] تحریک شده باشند، ولی این تحریک، در مغز درست همان حرکاتی را تولید کند که از آسیب دیدن پا تولید می‌شد. بنابراین، نفس ناگزیر همان دردی را در پا احساس خواهد کرد که در صورت آسیب دیدن خود پا احساس می‌کرد؛ در مورد تمام ادراکات حسی دیگر نیز باید همین طور داوری کنیم.[1]

سرانجام می‌بینم که چون در آن قسمت از مغز که بیواسطه در نفس اثر می‌گذارد هر حرکتی که صورت می‌گیرد تنها احساس معینی در نفس پدید می‌آورد، در این شرائط نمی‌توان چیزی بهتر از این تخیل کرد که از میان همهٔ احساسهایی که این حرکت می‌تواند به وجود آورد آن احساسی را در نفس پدید آورد که برای حفظ بدن انسان ـ به هنگام تندرستی [کامل] ـ از همه مناسبتر و در همه حال مفیدتر باشد. البته تجربه هم به ما می‌فهماند که تمام احساسهایی که طبیعت به ما القا می‌کند همان طور است که هم اکنون گفتم، و بدین ترتیب یکایک آنها گواه قدرت و لطف خداوندی است [که آنها را

۱. برای اثبات عالم خارج از فیزیولوژی خام اوائل قرن هفدهم، آن هم از غیر متخصصی مانند دکارت، بهره گرفتن، بسیار ناصواب و در واقع کژراهه رفتن است.

به وجود آورده است].[1]

بنابراین، مثلاً وقتی اعصاب پا به شدت یا بیش از حد معمول تحریک می‌شود، حرکت آنها وقتی از نخاع ستون فقرات به درونیترین اجزاء مغز می‌رسد علامتی به مغز می‌دهد که باعث می‌شود چیزی - یعنی درد - را طوری احساس کند که گویی در پاست و نفس با آن [تنبه می‌یابد و] برانگیخته می‌شود تا تمام توان خود را در راه دفع علت درد، از آن جهت که برای پا خطرناک و زیانبار است، به کار برد.

درست است که خداوند می‌توانست طبیعت بشر را طوری بسازد که همین حرکت حاصل در مغز [احساس] چیزی کاملاً متفاوت را به نفس منتقل سازد، مثلاً آگاهی از خود حرکت را در نفس پدید آورد، خواه از آن حیث که حرکت در مغز است، یا از آن لحاظ که در پاست، یا از آن جهت که در موضعی میان پا و مغز است و یا خلاصه آگاهی از چیز دیگری، هرچه باشد، در نفس ایجاد کند،[2] اما هیچ کدام از اینها به خوبی همان چیزی که نفس هم اکنون احساس می‌کند به حفظ بدن کمک نمی‌کرد.

همچنین وقتی محتاج آشامیدن می‌شویم، بر اثر آن، خشکی خاصی در گلو پدید می‌آید که اعصاب گلو و سپس به وسیلهٔ آنها اجزاءِ داخلی مغز را تحریک می‌کند و همین حرکت باعث احساس تشنگی در نفس می‌شود، زیرا در این حال هیچ چیز برای ما مفیدتر از این نیست که بدانیم برای حفظ سلامت خویش احتیاج به نوشیدن داریم؛ و همچنین در موارد دیگر.

از اینجا به خوبی روشن می‌شود که با وجود لطف عمیم خداوند، طبیعت انسان،

۱. همان طور که می‌بینیم، دکارت مکرر از وجود غایت در طبیعت سخن می‌گوید، یعنی از بیان وی با وضوح به دست می‌آید که هر جزئی از اجزاءِ طبیعت برای غایتی خاص آفریده شده است. بنابراین، آنجا که دکارت وجود غایت را در طبیعت و یا مابعدالطبیعه انکار می‌کند، مرادش این است که ما نمی‌توانیم به تمام غایات و اغراض واقعی خداوند احاطه پیدا کنیم نه این که خداوند حکیم مطلق طبیعت را بیهوده و بدون غایت و غرض آفریده است.

۲. دکارت مانند اشاعره گمان می‌کند که قدرت مطلقه داشتن خداوند بدین معنی است که سنخیت میان سرتاسر سلسلهٔ اسباب و مسببات یکسره بهم بخورد و هیچ چیز تابع هیچ چیز نباشد و گزافه‌کاری در همه چیز حتی در تناقض هم حاکم باشد و این، نظریه‌ای است ناصواب.

از آن حیث که ترکیبی است از نفس و بدن، نمی‌تواند از [نقص و] فریبِ گاهگاهی، خالی باشد. زیرا اگر علتی وجود داشته باشد که نه در پا، بلکه در جزئی از اجزاءِ عصبی که از پا تا مغز امتداد دارد، یا حتی در خود مغز، همان حرکتی را به وجود آورد، که معمولاً به هنگام درد پا به وجود می‌آید، درد طوری احساس خواهد شد که گویی در پاست، و به این ترتیب، طبیعی است که حس فریب خواهد خورد. زیرا از آنجا که یک حرکت در مغز نمی‌تواند بیش از یک احساس در نفس پدید آورد و از آنجا که این احساس غالباً به وسیلهٔ علتی که پا را آزار می‌دهد تحریک می‌شود نه به وسیلهٔ علتی دیگر که در جای دیگر است، پس معقول آن است که احساس، به جای انتقال درد عضو دیگر، درد پا را به نفس منتقل کند. و اگرچه خشکی گلو، همیشه به صورت متداول نیست که نوشیدن برای سلامت تن ضرورت داشته باشد، بلکه گاهی، مانند مورد بیماران مبتلا به استسقا، علتی کاملاً غیر از این دارد، با این همه اگر خشکی گلو در این مورد بخصوص فریبنده باشد بسیار بهتر است از این که همواره در حال سلامت تن ما را فریب دهد، و همچنین در سایر موارد.

قطعاً این بررسی نه تنها برای تشخیص تمام خطاهایی که طبیعت من در معرض آنهاست، بلکه همچنین برای اجتناب از آنها یا تصحیح آسانتر آنها بسیار مفید است. زیرا از آنجا که می‌دانم تمام حواس من در آن چه برای بدن سودمند [یا زیانبار] است معمولاً مرا از حقیقت بیشتر آگاه می‌کند تا از خطا، و با توجه به این که در بررسی یک شیءِ خاص، تقریباً همواره می‌توانم از چند حس استفاده کنم، و از این گذشته چون می‌توانم برای مرتبط ساختن [معلومات] حال به گذشته، از قوهٔ ذاکره استفاده کنم و همچنین از فاهمهٔ خویش که اکنون دیگر همهٔ علل خطاهای مرا مکشوف ساخته است بهره گیرم، پس دیگر نباید بیم آن را داشته باشم که در آن چه همه روزه از طریق حواس به من عرضه می‌شود خطا وجود داشته باشد. و باید تمام شکوک ایام گذشته، بخصوص آن تردید کلی در مورد خواب را که به علت آن نمی‌توانستم میان خواب و بیداری فرق بگذارم، به عنوان شکوک مبالغه‌آمیز و مضحک به دور افکنم. زیرا هم اکنون میان آنها فرق بسیار بارزی می‌بینم، از آن حیث که ذاکرهٔ ما هرگز نمی‌تواند آن طور که عادت دارد

که حوادث بیداری را به هم مرتبط سازد، رؤیاها را با یکدیگر یا با کل جریان زندگی ما ارتباط دهد. در حقیقت اگر در بیداری ناگهان کسی در برابرم نمودار شود و مانند اشباح رؤیا آنچنان یکباره از نظرم ناپدید گردد که نتوانم بفهمم از کجا آمد و به کجا رفت، جا دارد که آن را نه انسان واقعی، بلکه صورت خیالی یا شبحی بدانم که ساختهٔ مغز من [و مشابه اشباح ساختهٔ رؤیای من] است. اما وقتی اشیائی را ادراک می‌کنم که به طور متمایز می‌دانم از کجا آمده‌اند، کجا هستند و کی برای من نمودار شده‌اند و وقتی می‌توانم ادراکاتی را که از این اشیاء دارم با کل جریان بقیهٔ حیاتم بدون هیچ انقطاعی بهم بپیوندم، کاملاً یقین می‌کنم که آنها را در بیداری ادراک می‌کنم نه در خواب. و اگر تمام حواسم، ذاکره‌ام و فاهمه‌ام را برای بررسی این اشیاء بسیج کردم[1]، اما هیچ کدام آنها از چیزی خبر نداد که با آن چه دیگری عرضه می‌کند منافات داشته باشد، دیگر نباید کمترین تردیدی در واقعیت این اشیاء روا دارم، زیرا از این که خداوند هرگز فریبکار نیست، [ضرورتاً] لازم می‌آید که من در این مورد فریب نخورده باشم.

اما چون ضرورت پرداختن به عمل غالباً ما را ناچار می‌کند که پیش از آن که فرصتی برای بررسی دقیق امور داشته باشیم تصمیم بگیریم، باید اعتراف کرد که زندگی بشر در امور جزئی اغلب در معرض خطاست، و سرانجام باید به ضعف طبیعت خویش اعتراف کنیم.

---

۱. یکی از دلایل مهم وجود عالم خارج و نفی ایدئالیسم مطلق، همین هماهنگی کار حواس است که بیشتر فلاسفه به آن تمسک جسته‌اند.